MIRCEA ELIADE

NACIMIENTO Y RENACIMIENTO

El significado de la iniciación en la cultura humana



Mircea Eliade

NACIMIENTO Y RENACIMIENTO

El significado de la iniciación en la cultura humana

Título original: BIRTH AND REBIRTH
© Published by arrangement with
Harper San Francisco, a división of HarperCollins Publishcrs Inc. © de la versión en castellano:
2000 by Editorial Kairós, S.A.
Numancia, 117-121. 08029 Barcelona
www.editorialkairos.com
Primera edición: Febrero 2001
I.S.B.N.: 84-7245-485-1 Depósito legal: B-5.547/2001
Fotocomposición: Beluga y Mleka, s.c.p., Córcega 267. 08008 Barcelona Impresión y encuademación: índice. Caspe. 118-120. 08019 Barcelona

PREFACIO

Este libro recoge el ciclo de las conferencias Haskell que tuve el privilegio de dar en la Universidad de Chicago durante el otoño de 1956, bajo el título "Patrones iniciáticos". Al preparar el texto para su publicación, he añadido una introducción y algunas notas y referencias bibliográficas, pero me he ceñido a la presentación requerida por el modo de presentación oral original. Tal y como está concebido, el libro está dirigido a cualquier lector no especializado que esté interesado en la historia espiritual de la humanidad. Por esta razón me he limitado a delinear el complejo fenómeno de la iniciación sólo de manera general. En algunas de mis anteriores publicaciones aparecen estudios más detallados de estos aspectos.[1] Volveré a tomar el tema en un nuevo libro que está en preparación, *Death and Initiation.*

Quisiera expresar una vez más mi gratitud hacia el rector de la Universidad de Chicago, al comité organizador de las conferencias Haskell y al decano de la Facultad Teológica Federada de la Universidad de Chicago, por el honor que me hicieron al invitarme a dar las conferencias Haskell de 1956. La Fundación Bollin-gen ha sufragado generosamente los gastos de la traducción al inglés; sus responsables pueden estar seguros de mi gratitud hacia ellos. También desearía dar las gracias a mi traductor, Willard R. Trask, por las molestias que se tomó para poder proporcionar una reproducción fiel de mi pensamiento y de mi texto en un inglés articulado.

MIRCEA ELIADE

Departamento de Historia de las Religiones Universidad de Chicago, Abril, 1958

INTRODUCCIÓN

Se ha dicho a menudo que una de las características del mundo moderno es la desaparición de cualquier rito de iniciación significativo. Las iniciaciones significativas, de capital importancia en las sociedades tradicionales, son prácticamente inexistentes en el mundo moderno occidental. Sin duda, las diversas comuniones cristianas conservan, en varios grados, vestigios de un misterio que es iniciático en su estructura. El bautismo es, en esencia, un rito iniciático; la ordenación en el sacerdocio incluye una iniciación. Pero no debemos olvidar que el cristianismo triunfó en el mundo y se convirtió en una religión universal sólo porque se desapegó del clima de los misterios grecoorientales y se autoprocla-mó una religión de salvación accesible para todos.

También debemos preguntarnos si el mundo moderno como tal todavía puede ser llamado cristiano. Si el "hombre moderno" existe en realidad, es en tanto en cuanto rechaza reconocerse a sí mismo utilizando términos familiares a la perspectiva cristiana acerca del hombre o, como lo expresan los académicos europeos, en términos de "antropología" cristiana. La originalidad del hombre moderno, su novedad en comparación con las sociedades tradicionales, radica precisamente en su determinación a considerarse a sí mismo como un ser puramente histórico, en su deseo de vivir en un cosmos básicamente desacralizado. Hasta qué extremo puede el hombre moderno triunfar al llevar a cabo su ideal es otro problema. Pero el hecho es que este ideal ya no tiene nada en común con el mensaje cristiano, y que es totalmente ajeno a la imagen que de sí mismo tiene el hombre de las sociedades tradicionales.

El hombre de las sociedades tradicionales llega a conocer y a asumir esta imagen a través del rito iniciático o de paso. Obviamente, existen numerosos tipos e incontables variantes iniciáticas, que corresponden a las diferentes estructuras sociales y horizontes culturales. Pero el hecho importante es que todas las sociedades premodernas (es decir, aquellas que perduraron en Europa occidental hasta el fin de la Edad Media, y en el resto del mundo hasta la Primera Guerra Mundial) otorgan una importancia fundamental a la ideología y las técnicas de la iniciación.

El término iniciación, en el sentido más amplio, denota un cuerpo de ritos y enseñanzas orales cuyo propósito es producir una alteración decisiva en la situación religiosa y social de la persona iniciada. En términos filosóficos, la iniciación es el equivalente a un cambio básico en la condición existencial; el novicio emerge de su dura experiencia dotado con un ser totalmente diferente del que poseía antes de su iniciación; se ha convertido en *otro.* Entre las diversas categorías de iniciación, la de la pubertad es particularmente importante para poder comprender al hombre premoderno. Esos "ritos de paso"' son obligatorios para todos los jóvenes de la tribu. Para ganarse el derecho a ser admitido entre los adultos, el adolescente deberá pasar a través de una serie de ordalías iniciáticas. Gracias a esos ritos, y a las revelaciones que comportan, será reconocido como un miembro responsable de la sociedad. La iniciación introduce al candidato en la comunidad humana y en un mundo de valores espirituales y culturales. No sólo aprende las pautas de conducta, las técnicas y las instituciones de los adultos, sino que también tiene acceso a los mitos y tradiciones sagradas de la tribu, a los nombres y la historia de sus obras. Por encima de todo, aprende las relaciones místicas entre la tribu y los seres sobrenaturales, tal y como fueron establecidas al principio de los tiempos.

Toda sociedad primitiva posee un cuerpo consistente de tradiciones míticas, una "concepción del mundo". Y esta concepción es la que le es gradualmente revelada al novicio en el transcurso de su iniciación. Lo que comporta no es una simple instrucción en el sentido moderno de la palabra. A fin de ser digno de las sagradas enseñanzas, el novicio debe ser primero preparado espiri-tualmente. Porque lo que aprende concerniente al mundo y a la vida humana no constituye un conocimiento en el sentido moderno del término, una información objetiva y dividida en secciones, sujeta a correcciones y añadidos indefinidos. El mundo es la obra de los seres sobrenaturales, una obra divina y por tanto sagrada en su misma estructura. El hombre vive en un universo que no sólo es de origen sobrenatural, sino que también lo es en sus formas, a veces incluso en su sustancia. El

mundo tiene una "historia": primero, su creación por los seres sobrenaturales; luego, todo lo que sucedió después de eso, la llegada del héroe civilizador o del antepasado mítico, de sus actividades culturales, de sus aventuras demiúrgicas, y finalmente, su desaparición.

Esta "historia sagrada" -mitología- es ejemplar, paradigmática: no sólo relata cómo sucedieron las cosas; también sienta las bases para todos los comportamientos humanos y todas las instituciones sociales y culturales. A partir del hecho de que el hombre fue creado y civilizado por seres sobrenaturales, se desprende que la suma de su comportamiento y actividades pertenece a la historia sagrada; y esta historia debe ser cuidadosamente preservada y transmitida intacta a las generaciones venideras. Básicamente, el hombre es lo que es porque, en los albores del tiempo, le sucedieron ciertas cosas, los hechos narrados por los mitos. Al igual que el hombre moderno se autoproclama un ser histórico, constituido por toda la historia de la humanidad, el hombre de las sociedades arcaicas se considera el producto final de una historia mítica, es decir, de una serie de acontecimientos que tuvieron lugar *in illo tempore,* al principio de los tiempos. Pero mientras el hombre moderno considera la historia que le precede como una obra puramente humana y, de forma más específica, cree que cuenta con el poder para continuar y perfeccionarla de forma indefinida, para el hombre de las sociedades tradicionales todo lo significativo -es decir, todo lo creativo y poderoso- que siempre ha sucedido ha tenido lugar *al principio,* en la época de los mitos.

En cierto sentido casi podría decirse que el hombre de las sociedades arcaicas está "cerrado"; que se ha agotado a sí mismo en los escasos y asombrosos sucesos del principio. Al revelar los diversos sistemas de pesca submarina a los polinesios al principio de los tiempos, el héroe mítico agotó de un plumazo todas las formas posibles de realizar esa actividad. Desde entonces, siempre que salen a pescar, los polinesios repiten el gesto ejemplar del héroe mítico, es decir: imitan un modelo más allá del puramente humano.

Pero, considerada como es debido, esta historia preservada en los mitos está agotada sólo en apariencia. Si el hombre de las sociedades primitivas se ha contentado con imitar para siempre los escasos gestos ejemplares revelados por los mitos, no existiría explicación para las incontables innovaciones que ha aceptado a lo largo del transcurso del tiempo. Las sociedades primitivas absolutamente cerradas no existen. No sabemos de ninguna que no haya tomado prestados algunos elementos culturales del exterior; ninguna que, como resultado de esos préstamos, no haya cambiado al menos algunos aspectos de sus instituciones; ninguna que, en pocas palabras, no haya tenido historia. Pero, en contraste con la sociedad moderna, la sociedades primitivas han aceptado todas las innovaciones como "revelaciones", y por ello como de origen sobrenatural. Los objetos o armas que fueron tomados prestados, las pautas de comportamiento e instituciones que fueron imitadas, los mitos o creencias que se asimilaron, se consideraban cargados de poder mágico-religioso; fue precisamente por esta razón por la que fueron identificados y por la que se realizó el esfuerzo de adquirirlos. Pero eso no es todo. Esos elementos fueron adoptados porque se creyó que los antepasados recibieron las primeras revelaciones culturales de seres sobrenaturales. Y como las sociedades tradicionales carecen de memoria histórica en el sentido estricto, sólo fueron necesarias unas pocas generaciones, en ocasiones incluso menos, para que la reciente innovación fuera investida con todo el prestigio de las revelaciones primordiales.

En un análisis final podríamos decir que, aunque están "abiertas" a la historia, las sociedades tradicionales tienden a proyectar toda nueva adquisición en el tiempo primordial, a resumir todos los acontecimientos en el mismo horizonte intemporal de los míticos inicios. Las sociedades primitivas también son cambiadas por su historia, aunque en ocasiones sólo en un grado muy pequeño; pero lo que las diferencia de manera radical respecto a la sociedad moderna es la ausencia en ellas de conciencia histórica. En realidad, esa ausencia es inevitable, a la vista de la concepción del tiempo y de la antropología características de toda la humanidad prejudaica.

A ese conocimiento tradicional es al que tienen acceso los novicios. Reciben instrucción prolongada de sus maestros, presencian ceremonias secretas, pasan por una serie de terribles pruebas u ordalías. Y son precisamente esas ordalías las que constituyen la experiencia religiosa de la iniciación, el encuentro con lo sagrado. La mayoría de los calvarios iniciáticos implican, de forma

más o menos clara, una muerte ritual seguida de la resurrección de un renacimiento. El momento central de toda iniciación está representado en la ceremonia que simboliza la muerte del novicio y su retorno a la compañía de los vivos. Pero regresa a la vida como un hombre nuevo, asumiendo otro modo de ser. La muerte iniciática significa el fin inmediato de la infancia, de la ignorancia y de la condición profana.

Para el pensamiento arcaico, nada expresa mejor la idea de un final, de la consumación de todo, que la muerte, como nada expresa mejor la idea de creación, de hacer, construir, erigir, que la cosmogonía. El mito cosmogónico sirve como paradigma, como modelo ejemplar, para todo tipo de elaboración. Nada asegura más el éxito de cualquier creación (una aldea, una casa, un hijo) que el hecho de copiarlo siguiendo el modelo de la mayor de todas las creaciones, la cosmogonía. Y eso no es todo. Como a los ojos de los primitivos, la cosmogonía representaba sobre todo la manifestación del poder creativo de los dioses, y por tanto una prodigiosa irrupción de lo sagrado, se reitera de forma periódica a fin de regenerar el mundo y la sociedad humana. Porque la repetición simbólica de la creación implica una reactualización del suceso primigenio, y por consiguiente, de la presencia de los dioses y sus energías creativas. El regreso al comienzo encuentra su expresión en una reactivación de las fuerzas sagradas que se manifestaron en la primera ocasión. Si se restaura el mundo al estado en que se encontraba en el momento en que nació, y si son reproducidos los gestos realizados *por primera vez* por los dioses al principio, la sociedad y todo el cosmos se convierten en lo que fueron: puros, poderosos, eficaces, y con todas las posibilidades intactas.

Cada repetición ritual de la cosmogonía viene precedida por una regresión simbólica al caos. A fin de ser creado de nuevo, el viejo mundo debe ser primero aniquilado. Los diversos ritos llevados a cabo en relación con el Año Nuevo pueden clasificarse en dos categorías principales: 1) los que significan un regreso al caos (por ejemplo, apagar hogueras, expulsar el "mal" y los pecados, la inversión del comportamiento habitual, las orgías, el retorno de los muertos); y 2) los que simbolizan la cosmogonía (por ejemplo, alumbrar nuevas hogueras, la marcha de los muertos, la repetición de los actos utilizados por los dioses para crear el mundo, la predicción solemne del tiempo para el año venidero). En el escenario de los ritos iniciáticos, la "muerte" corresponde al regreso temporal al caos. Es la expresión paradigmática del *final de un modo de ser:* el modo de la ignorancia y la irresponsabilidad infantil. La muerte iniciática proporciona una página en blanco sobre la que escribir las sucesivas revelaciones cuyo fin es la formación de un hombre nuevo. Más tarde describiremos las diferentes modalidades de nacimiento a una vida nueva y espiritual. Pero ahora debemos señalar que esta nueva vida es concebida como la auténtica existencia humana, porque está abierta a los valores del espíritu. Lo que se entiende bajo el término genérico de "cultura", comprendiendo todos los valores del espíritu, sólo es accesible para aquellos que han sido iniciados. Por ello, la participación en la vida espiritual se hace posible a través de las experiencias religiosas que son liberadas durante la iniciación.

Todos los ritos de renacimiento o resurrección, y los símbolos que implican, indican que el novicio ha alcanzado otro modo de existencia, inaccesible para quienes no han pasado por los calva rios iniciáticos, para los que no han probado la muerte. Debemos señalar esta característica de la mentalidad arcaica: la creencia de que un estado no puede cambiar sin necesidad de ser *aniquilado* primero, y en el ejemplo presente eso significa que el niño muere en la niñez. Es imposible exagerar la importancia de esta obsesión con los comienzos, que, en resumen, es la obsesión con el principio absoluto, la cosmogonía. Para poder hacer bien una cosa, debe ser hecha como *la primera vez.* Pero la primera vez, esa cosa -esta clase de objetos, este animal, este comportamiento en particular- no existía; cuando, al principio, este objeto, animal, o institución, vieron la luz, fue como si apareciese de la nada mediante el poder de los dioses.

La muerte iniciática es indispensable para el inicio de la vida espiritual. Su función debe entenderse en relación a lo que prepara: el nacimiento a un modo de ser más elevado. Como veremos más adelante, la muerte iniciática suele aparecer simbolizada, por ejemplo, por la oscuridad, por la noche cósmica, por la matriz telúrica, la cabana, el vientre de un monstruo. Todas esas imágenes expresan regresión a un estado preformal, a un modo de ser latente (complementario

respecto al caso precosmogónico), en lugar de una total aniquilización (en el sentido en que, por ejemplo, un miembro de las sociedades modernas concibe la muerte). Estas imágenes y símbolos de la muerte ritual están relacionadas de forma inseparable con la germinación, con la embriología; ya señalan una nueva vida en preparación. Obviamente, como veremos más adelante, también existen otras valoraciones de la muerte iniciática, por ejemplo: unirse a la compañía de los muertos y de los antepasados. Pero aquí también podemos distinguir el mismo simbolismo del principio: el principio de la vida espiritual hecho posible, en este caso, por el encuentro con los espíritus.

Así pues, para el pensamiento arcaico, el hombre es *hecho;* no se hace a sí mismo por sí mismo. Los que le hacen son los viejos inciados, los maestros espirituales. Pero estos maestros aplican lo que les fue revelado al principio de los tiempos por los seres sobrenaturales. Sólo son los representantes de esos seres; en realidad, en muchos casos los encarnan. Eso es tanto como decir que a fin de convertirse en un hombre, es necesario parecerse a un modelo mítico. El hombre se reconoce a sí mismo como tal (es decir, como hombre) hasta el punto en el que deja de ser un "hombre natural", en el que es convertido por segunda vez, obedeciendo a un canon paradigmático y transhumano. El nuevo nacimiento iniciático no es natural, aunque a veces viene expresado en símbolos ostétricos. Este nacimiento requiere de ritos instituidos por los seres sobrenaturales; por ello se trata de una obra divina, creada por el poder y la voluntad de dichos seres; pertenece no a la naturaleza (en el sentido moderno o secularizado del término), sino a la historia sagrada. El segundo nacimiento iniciático no es una repetición del primer nacimiento biológico. Para poder alcanzar el modo de vida iniciático hay que conocer realidades que no forman parte de la naturaleza sino de la biografía de los seres sobrenaturales, y de ahí arranca la historia sagrada preservada en los mitos.

Incluso cuando éstos parecen estar tratando únicamente acerca de fenómenos naturales -como el curso del sol, por ejemplo-, los mitos hacen referencia a una realidad que ya no es la realidad de la naturaleza tal y como el hombre moderno la concibe hoy en día. Porque para el primitivo, la naturaleza no es simplemente natural; es también, y al mismo tiempo, sobrenatural, es decir, la manifestación de fuerzas sagradas y encarnación de realidades trascendentes. Conocer los mitos no es (como se creía en el siglo pasado) hacerse consciente de la regularidad de ciertos fenómenos cósmicos (el curso solar, el ciclo lunar, el ritmo de la vegetación, y otros semejantes); es, en primer lugar, conocer lo que ha sucedido en el mundo, lo que *realmente* ha sucedido, lo que los dioses y los héroes civilizadores *hicieron,* sus obras o trabajos, aventuras y dramas. Es conocer una historia divina, que no obstante sigue siendo una "historia", es decir, una serie de acontecimientos imprevisibles, aunque consistentes y significativos.

En términos modernos podríamos decir que la iniciación pone punto y final al hombre natural e introduce al novicio en la cultura. Pero para las sociedades arcaicas, la cultura no es un producto humano, pues su origen es sobrenatural. Y eso no es todo. Es a través de la cultura como el hombre restablece contacto con el mundo de los dioses y otros seres sobrenaturales y participa en sus energías creativas. El mundo de los seres sobrenaturales es el mundo en el que las cosas suceden por primera vez: el mundo en el que empezaron a existir el primer árbol y el primer animal; en el que un acto -que a partir de entonces ha sido religiosamente repetido- fue realizado por vez primera (caminar adoptando una postura determinada, desenterrar un tubérculo específico, ir de caza durante una fase lunar determinada); en el que los dioses o los héroes, por ejemplo, tienen tal y cual encuentro, sufren tal y cual contratiempo, pronuncian una palabras en particular, proclaman unas normas específicas. Los mitos nos llevan a un mundo que no podemos describir únicamente como "narrado", porque consiste en la historia de actos realizados libremente, de decisiones imprevistas, de transformaciones fabulosas, y de otras cosas por el estilo. Es, en pocas palabras, la historia de todo lo significativo que ha sucedido desde la creación del mundo, de todos los acontecimientos que han contribuido a hacer del hombre lo que es en la actualidad. El novicio, al que la iniciación introduce a las tradiciones mitológicas de la tribu, es introducido a la historia sagrada del mundo y de la humanidad.

Esa es la razón por la que la iniciación resulta tan importante para un conocimiento del hombre premoderno. Revela la seriedad casi pasmosa con la que el hombre de las sociedades arcaicas

asumía la responsabilidad de recibir y transmitir valores espirituales.

I. MISTERIOS INICIATICOS EN LAS RELIGIONES PRIMITIVAS

Comentarios previos

En este libro presentaré los tipos de iniciación más importantes, buscando por encima de todo poder descifrar su significado más profundo. Dicho significado siempre es religioso, pues el cambio de estatus existencial que tiene lugar en el novicio viene producido por una experiencia religiosa. El iniciado se convierte en otro hombre porque ha tenido una revelación crucial acerca del mundo y la vida. Por tanto trataré este importante y difícil problema bajo la perspectiva de la historia de la religión y no, como suele hacerse, bajo las perspectivas de la antropología cultural o de la sociología. Utilizando esos puntos de vista se han escrito algunos estudios excelentes; sólo necesito mencionar dos de ellos, los de Heinrich Schurtz y Hutton Webster.[1] El historiador de la religión siempre utilizará -de manera muy beneficiosa- los resultados obtenidos por el etnólogo y el sociólogo; pero tiene que completar esos resultados y colocarlos en el lugar que les corresponde en una perspectiva diferente y más amplia. El etnólogo sólo se ocupa de las sociedades que denominamos primitivas, mientras que el historiador de la religión incluirá en su campo de investigación toda la historia religiosa de la humanidad, desde los primeros cultos de las eras paleolíticas de que se tienen noticias, hasta los movimientos religiosos modernos. Para comprender el significado y el papel de la iniciación, el historiador de la religión no sólo citará los rituales de los pueblos primitivos, sino también los misterios grecoorientales y el tantrismo indotibeta-no, los ritos iniciáticos de los poseídos escandinavos *(berserkers)* o las ordalías iniciáticas que pueden observarse incluso en las experiencias de los grandes místicos.

El historiador de la religión también se separa del sociólogo, ya que su principal preocupación es comprender la experiencia religiosa de la iniciación e interpretar el significado más profundo del simbolismo presente en los mitos y ritos iniciáticos. En definitiva, la ambición del historiador de la religión es llegar a la situación existencial asumida por el hombre religioso durante la experiencia iniciática, y hacer que esa experiencia primordial resulte inteligible para sus contemporáneos.

En términos generales, la historia de la religión distingue tres categorías, o tipos, de iniciaciones. La primera categoría comprende los rituales colectivos cuya función es efectuar la transición de la niñez o adolescencia a la edad adulta, y que es obligatoria para todos los miembros de una sociedad dada. La literatura etnológica designa a estos rituales como "ritos de la pubertad", "iniciación tribal", o "iniciación a un grupo de edad".

Las otras dos categorías iniciáticas difieren de las iniciaciones de la pubertad en que no son obligatorias para todos los miembros de la comunidad y que la mayoría de ellas son llevados a cabo individualmente o por grupos comparativamente pequeños. La segunda categoría incluye todos los tipos de rituales para entrar en una sociedad secreta, una *Bund,* o una cofradía. Estas sociedades secretas están limitadas a un sexo y son extremadamente celosas de sus respectivos secretos. La mayoría de ellas son masculinas y constituyen cofradías secretas *(Mannerbünde);* pero también hay algunas sociedades secretas femeninas. En las culturas primitivas, son muy raras las sociedades abiertas a ambos sexos; cuando existen, normalmente representan un fenómeno de degeneración. Pero en el antiguo mundo mediterráneo y del Oriente Próximo, los misterios estaban abiertos a ambos sexos Y aunque son de tipo un poco diferente, también podríamos situar los misterios grecoorientales en la categoría de cofradías secretas.

Finalmente, hay una tercera categoría iniciática: la que tiene lugar en relación con una vocación mística; es decir, al nivel de las religiones primitivas, como la vocación de hechicero o chamán. Una característica específica de esta tercera categoría es la importancia que asume en ella

la experiencia personal. En general, podemos decir que aquellos que se someten a las terribles pruebas iniciáticas de este tercer tipo de iniciación están -tanto voluntaria como involuntariamente- destinados a participar en una experiencia religiosa más intensa que la que resulta accesible al resto de la comunidad. Y digo "voluntaria o involuntariamente" porque un miembro de una comunidad puede convertirse en un hechicero o chamán no sólo como consecuencia de una decisión personal de adquirir poderes religiosos (el proceso llamado "la búsqueda"), sino también a través de la vocación ("la llamada"); es decir, porque es *forzado* por los seres sobrenaturales a convertirse en hechicero o chamán.

Debería añadir que estas dos últimas categorías -iniciación impuesta al entrar en una sociedad secreta, e iniciación como requisito para obtener un estatus religioso superior- tienen mucho en común. Pueden incluso ser consideradas como dos variedades de un único tipo. Lo que tiende sobre todo a distinguirlas es el elemento de éxtasis, que es de gran importancia en las iniciaciones chamánicas. También debería añadir que existe una especie de denominador común estructural entre todas estas categorías de iniciación, cuyo resultado es, desde un cierto punto de vista, que todas ellas son muy parecidas. Pero parece que lo más conveniente sea trazar unas cuantas pautas en este terreno tan amplio, sin las cuales podríamos muy bien acabar perdiéndonos. A lo largo de las páginas siguientes tendré ocasión de complementar y corregir algunos de estos comentarios preliminares.

La iniciación representa uno de los fenómenos espirituales más significativos de la historia de la humanidad. Es un acto que implica no sólo la vida religiosa del individuo, en el sentido moderno de la palabra "religión"; también incluye *toda* su vida. A través de la iniciación, en las sociedades primitivas y arcaicas, el hombre se convierte en lo que es y en lo que debe ser: un ser abierto a la vida del espíritu, y por lo tanto, alguien que participa en la cultura en la que ha nacido. Porque, como veremos más adelante, *la iniciación de la pubertad representa por encima de todo la revelación de lo sagrado, y, para el mundo primitivo, lo sagrado no sólo significa todo lo que ahora entendemos por religión, sino también todo el cuerpo de tradiciones mitológicas y culturales de la tribu.* En muchos casos, los ritos de la pubertad, en uno u otro sentido, implican la revelación de la sexualidad, pero para todo el mundo premoderno, la sexualidad también participa de lo sagrado. En pocas palabras, a través de la iniciación, el candidato pasa más allá del medio natural -el medio del niño- y gana acceso al medio cultural; es decir, es introducido a los valores espirituales. Desde un cierto punto de vista podría casi decirse que, para el mundo primitivo, los hombres alcanzan el estatus de seres humanos a través de la iniciación. Antes de la iniciación no comparte por completo la condición humana precisamente porque todavía no tienen acceso a la vida religiosa. Por eso la iniciación representa una experiencia decisiva para cualquier individuo miembro de una sociedad premoderna; es una experiencia existencial fundamental porque a través de ella el hombre es capaz de asumir su modo de ser de manera completa.

Como veremos ahora, la iniciación de la pubertad empieza con un acto de ruptura: el niño o el adolescente es separado de su madre, y en ocasiones la separación es llevada a cabo de un modo deliberadamente brutal. Pero la iniciación no sólo incumbe a los jóvenes novicios. La ceremonia incluye a la tribu por completo. Se está instruyendo a toda una nueva generación, se la está adecuando para ser integrada en la comunidad de los adultos. Y por ello, a través de la repetición, de la *reactualización,* de los ritos tradicionales, tiene lugar la regeneración de toda la comunidad. Ésa es la razón por la que en las sociedades primitivas las iniciaciones forman parte de los festivales religiosos más importantes.

El terreno sagrado

Como las ceremonias de la pubertad australianas representan una forma comparativamente arcaica de iniciación, las tomaré como nuestros primeros ejemplos. Normalmente, en la ceremonia toman parte un número de tribus considerable, y por ello, los preparativos para un festival de iniciación requieren de bastante tiempo. Entre el momento en que el hombre más anciano decide

reunir a las tribus y el comienzo de la ceremonia propiamente dicha, pasan varios meses. El cacique de la tribu anfitriona envía mensajeros que llevan zumbadoras (largas y delgadas tablas de madera a las que se les fija un cordaje, que cuando se hacen girar en el aire producen un zumbido), para ir a ver a otros caciques, a los que anuncian la decisión. Como las tribus australianas están divididas en dos "clases" endogámicas, la clase A lleva a cabo la iniciación de los jóvenes de la clase B, y viceversa.[2] En resumen, los novicios son iniciados por sus suegros potenciales.[3] Es necesario ensayar todos los detalles de la preparación de la *hora,* como se denomina esta ceremonia entre las tribus del este de Australia. Hay un hecho que merece ser mencionado: en todo lo que se hace, hay que tomar las mayores precauciones para que las mujeres no se enteren de lo que está en marcha.

En un sentido amplio, la ceremonia de iniciación comprende las siguientes fases: primera, la preparación del "terreno sagrado", donde los hombres permanecerán aislados durante el festival; segunda, la separación de los novicios de sus madres y, en general, de todas las mujeres; tercera, su segregación en el desierto, o en un campamento aislado especial, donde podrán ser instruidos en las tradiciones religiosas de la tribu; cuarta, a los novicios se les realizan ciertas operaciones, que suelen ser la circuncisión, la extracción de algún diente o la subincisión, pero en ocasiones también se les marca con cicatrices o se les arranca el pelo. A lo largo del período de iniciación, los novicios deben comportarse de un modo especial; pasan a través de varias ordalías y están sujetos a varios tabúes y prohibiciones dietéticas. Cada elemento de este complejo escenario iniciático tiene un significado religioso. Lo que trato de presentar en estas páginas son sobre todo esos significados y su articulación en el marco de una visión religiosa del mundo.

Como acabamos de ver, la *hora* siempre incluye la preparación preliminar de un terreno sagrado. Los yuin, los wiradjuri, los kamilaroi y algunas de las tribus de Queensland preparan un anillo circular de tierra, en el que más tarde tendrán lugar las ceremonias preliminares, y, a cierta distancia de éste, un pequeño recinto sagrado. Estas dos construcciones se hallan comunicadas mediante un sendero, a lo largo del cual los hombres de la tribu anfitriona disponen diversas imágenes y emblemas sagrados. Cuando llegan los contingentes tribales, los hombres son conducidos a lo largo del sendero y se les muestran las imágenes. Hay danzas cada noche, una actividad que continúa durante varias semanas, hasta que llega el último contingente.[4]

Mathews ofrece una descripción bastante detallada de la preparación del terreno sagrado por parte de los kamilaroi. Consiste en dos círculos. El mayor de ellos, que tiene veintiún metros de diámetro, cuenta con un poste de casi un metro de altura en el centro «con un manojo de plumas de emú atadas en la parte superior».[3] En el círculo pequeño se fijan dos árboles jóvenes al suelo con las raíces al aire. Tras la separación ritual de las mujeres, dos hombres mayores -a menudo descritos como hechiceros- trepan a dichos árboles y cantan las tradiciones de la *hora"* (estos árboles, ungidos con sangre humana,[7] tienen un simbolismo que investigaremos más adelante). Los dos círculos se hallan comunicados mediante un sendero. A cada lado del sendero, se dibuja en el suelo o se modela con yeso una serie de figuras. La mayor de ellas, que alcanza los cuatro metros y medio de altura, es la del ser supremo, Baiamai. Una pareja representa a los anteados míticos, y un grupo de doce figuras humanas representan los jóvenes que estuvieron con Baiamai en su primer campamento. Otras figuras son representaciones de animales y nidos. A los neófitos no se les permite mirar esas imágenes, que serán destruidas por el fuego antes del final de su iniciación. Pero sí que nueden examinarlas con ocasión de la siguiente *hora."* Este detalle es interesante; demuestra que la instrucción religiosa no finaliza con la iniciación, sino que continúa y tiene diversos grados.

Según Mathews, el «terreno de la *hora* representa el primer campamento de Baiamai, a la gente que estuvo con él y las ofrendas que le hicieron»." Eso significa que los participantes en la ceremonia iniciátia reactualizan el mítico período en que la *hora* se llevó a cabo por primera vez. El terreno sagrado no sólo imita el modelo ejemplar -el primer campamento de Baiamai-, sino que el ritual que tiene lugar reitera los gestos y acciones de Baiamai. En pocas palabras, lo que se desarrolla es una reactualización de la obra creadora de Baiamai, y por ello una regeneración del mundo. Porque el terreno sagrado es, a la vez, una imagen del mundo *(imago mundi)* y un mundo consagrado por la presencia del ser divino. Durante la *hora,* los participantes regresan a la época

mítica y sagrada en la que Baiamai estuvo presente en la tierra y estableció los misterios que ahora se llevan a cabo. Los participantes se convierten en una especie de contemporáneos de la primera *hora,* la que tuvo lugar al principio, en los tiempos imaginarios *(bugari* o "tiempos *alchera"),* para utilizar la expresión australiana. Por eso las ceremonias iniciáticas son tan importantes en las vidas de los aborígenes. Al realizarlas, reintegran los tiempos sagrados del principio de las cosas, comulgan con la presencia de Baiamai y otros seres míticos y, finalmente, regeneran el mundo, porque el mundo se renueva mediante la reproducción de su modelo ejemplar, el primer campamento de Baiamai.

Como las ceremonias iniciáticas fueron establecidas por los seres divinos o los antepasados míticos, el tiempo primordial se reintegra siempre que se llevan a cabo. Eso es válido no sólo para los australianos, sino para todo el mundo primitivo. Porque lo que aquí se halla implicado es una concepción fundamental de las religiones arcaicas: que la repetición de un ritual establecido por seres divinos implica la reactualización del tiempo original en el que se realizó por primera vez. Por eso un rito es eficaz, porque participa de la plenitud del tiempo primordial sagrado. El rito manifiesta el mito. Todo lo que el mito explica del tiempo primigenio, de los "tiempos *bugari",* es reactualizado, y lo muestra mientras tiene lugar, *aquí y ahora.* Cuando los bád, una tribu de Kimberley occidental, se preparan para iniciar a los jóvenes, los hombres mayores se retiran al bosque en busca del árbol *gam-bor* «bajo el cual descansó Djamar -su ser supremo- en los tiempos ancestrales». Un hechicero que va por delante «está encargado de descubrir el árbol». Cuando lo encuentran, los hombres lo rodean, cantando, y luego lo cortan con sus dagas de sílex.[10] El árbol mítico es manifestado.

Todos los gestos y operaciones que se suceden durante la iniciación sólo son la repetición de modelos ejemplificantes; es decir, gestos y operaciones que realizaron en los tiempos míticos quienes establecieron las ceremonias. Este hecho los convierte en sagrados, y su reiteración periódica regenera toda la vida religiosa de la comunidad. A veces existen gestos cuyo significado parece haberse olvidado, pero que siguen repitiéndose porque fueron realizados por los seres míticos cuando se inauguró la ceremonia. Entre los arunta, en un momento determinado de la ceremonia, una mujer carga con el novicio sobre sus hombros. La explicación que se da de este hecho es que, al realizar este gesto, ella está imitando lo que las mujeres unthippa hicieron en el tiempo mítico *(alcheringa)."*

Pero regresando a nuestro tema: el terreno sagrado desempeña un papel fundamental en las ceremonias iniciáticas australianas porque representa la imagen del mundo primordial tal y como era cuando el ser divino estuvo en la tierra. Las mujeres, niños y no iniciados son mantenidos a distancia, e incluso los novicios tan sólo adquirirán un conocimiento superficial. Sólo una vez iniciados, con motivo de la siguiente *hora,* podrán examinar imágenes dispuestas a lo largo del sendero que comunica los *A* s círculos. Al conocer la mitología de la tribu, podrán comprender los símbolos.

Separación de la madre

La separación de los novicios de sus madres tiene lugar de manera más o menos dramática, de acuerdo con las costumbres de las diferentes tribus. El método menos dramático es el utilizado por los kurnai, entre los que la ceremonia iniciática es bastante simple. Las madres se sientan por detrás de los novicios, los hombres avanzan en una única fila caminando entre los dos grupos, separándolos. Los instructores levantan por los aires a los novicios en varias ocasiones, y éstos estiran los brazos tanto como pueden hacia el cielo. El significado de este gesto es muy claro: los neófitos están siendo consagrados al dios del cielo. A continuación se los conduce al recinto sagrado, donde, tendidos boca arriba con los brazos cruzados sobre el pecho, son cubiertos con alfombras. A partir de entonces no ven ni escuchan nada. Tras una monótona canción, se quedan dormidos. Algo después se retiran las mujeres. «Si una mujer», le dijo un cacique kurnai a Howitt, «viese esas cosas, o escuchase lo que les decimos a los muchachos, yo la mataría.»[12]

Entre los yuin -al igual que en otras tribus australianas-, al novicio se le pone bajo la tutela de dos guardianes. A lo largo de la iniciación, esos guardianes le prepararán la comida, le llevarán agua y le instruirán en los mitos y leyendas tradicionales, en los poderes del hechicero, y acerca de sus deberes para con la tribu. Una noche se enciende una gran hoguera y los guardianes transportan a los novicios a hombros hasta ella. A éstos se les dice que miren el fuego y que no se muevan, pase lo que pase. Sus madres se reúnen tras ellos, totalmente cubiertas de ramas. Durante diez o doce minutos, los muchachos son "asados" en la hoguera.[13] Cuando el hechicero jefe considera que la primera prueba ha durado lo suficiente y que los novicios se han asado suficiente, las zumbadoras suenan por detrás de la fila de las mujeres. Al oír la señal, los guardianes hacen que los muchachos corran hacia el recinto sagrado, donde se les ordena tenderse en el suelo boca abajo y se les cubre con pieles de zarigüeya y alfombras. Poco después se da permiso a las mujeres para que se pongan en pie, retirándose a varios kilómetros de distancia, donde instalan un nuevo campamento. Así se completa la primera ceremonia ini-ciática, que comprende la separación de las mujeres y la prueba del fuego. A partir de esa noche, los novicios sólo comparten la vida de los hombres.[14]

Entre los murring, la separación es más abrupta y dramática. Las mujeres se sientan en el suelo cubiertas con mantas, con sus hijos frente a ellas. En un momento dado, los novicios son asidos por los hombres, que aparecen corriendo, y hombres y novicios se alejan corriendo juntos.[15]

Los wiradjuri llaman *guringal* -"pertenecer al desierto"- a las ceremonias iniciáticas. El escenario es el mismo. Según Howitt, a las mujeres se las cubre con ramas y mantas; los guardianes se incautan de los novicios y los llevan al bosque, donde son embadurnados con arcilla rojiza.[1]" Mathews ofrece una descripción más completa y animada: llega un grupo de hombres provenientes del terreno sagrado haciendo sonar las zumbadoras, golpeando el suelo con palos, y arrojando palos ardientes. Mientras tanto, otros hombres se hacen con los muchachos y los conducen a cierta distancia. Cuando a las mujeres y los niños se les permite mirar, no ven nada a su alrededor excepto cenizas y palos ardientes, y se les dice que Daramulun trató de quemarlos cuando llegó para llevarse a los novicios.[17]

El significado de la primera parte de la ceremonia, la separación de los neófitos de sus madres, parece bastante claro. Lo que aquí tenemos es una ruptura, a veces bastante violenta, con el mundo de la infancia, que es, a la vez, un mundo maternal y femenino y el estado infantil de irresponsabilidad y felicidad, ignorante y asexuado. Esta ruptura se hace de un modo que produzca una fuerte impresión, tanto en las madres como en los novicios. De hecho, en casi todas las tribus australianas las madres están convencidas de que sus hijos serán asesinados y devorados por una divinidad hostil y misteriosa, cuyo nombre desconocen, pero cuya voz han escuchado a través del aterrador sonido de las zumbadoras. Se les asegura, claro está, que la divinidad pronto resucitará a los novicios en forma de hombres crecidos, es decir, de iniciados. Pero en cualquier caso, los novicios mueren a la niñez, y las madres tienen el presentimiento de que los muchachos nunca volverán a ser lo que fueron antes de la iniciación: *sus* hijos. Cuando los muchachos regresan finalmente al campamento, las madres les tocan para asegurarse de que realmente son sus hijos. Entre algunas tribus australianas -y también entre otros pueblos-, las madres lloran sobre los iniciados al igual que podrían hacerlo sobre los muertos.

En cuanto a los novicios, su experiencia es todavía más decisiva. Por primera vez sienten miedo y terror religioso, porque se les ha dicho de antemano que serían capturados y muertos por seres divinos. Mientras eran considerados niños, no tomaron parte en la vida religiosa de la tribu. Si por casualidad escucharon referencias acerca de los seres misteriosos, y retazos de mitos y leyendas, no comprendieron de qué trataban. Tal vez vieron a personas muertas, pero no se les ocurrió que la muerte fuese algo que tuviese que ver con ellos. Para ellos, era una "cosa" externa, un misterioso acontecimiento que le sucedía a otras personas, sobre todo a los ancianos. Ahora, de repente, se les arrebata su gozosa inconsciencia infantil, y se les dice que ellos también morirán, que la divinidad les dará muerte. El acto de la separación de sus madres en sí mismo les llena de presagios de muerte, pues son arrebatados por hombres desconocidos, a menudo enmascarados, les llevan lejos de su entorno familiar, les tienden en el suelo y son cubiertos de ramas.

Por primera vez se enfrentan a una experiencia de oscuridad que les es desconocida. No se trata de la oscuridad que conocían hasta entonces, del fenómeno natural de la noche -de una noche que nunca acababa de ser totalmente oscura, pues estaban las estrellas, la luna, las hogueras-, sino de una oscuridad absoluta y amenazadora, poblada de seres misteriosos y, por encima de todo, aterradora debido a la proximidad de la divinidad anunciada por las zumbadoras. Esta experiencia de oscuridad, de muerte, de la proximidad de seres divinos, se repetirá continuamente y será profundizada a lo largo de toda la iniciación. Como veremos, un número considerable de ritos y ordalías iniciáticas reac-tualizan el motivo de la muerte en la oscuridad y a manos de seres divinos. Pero es importante subrayar que el primer acto de la ceremonia ya implica la experiencia de la muerte, pues los novicios son violentamente llevados a un mundo desconocido, donde se siente la presencia de seres divinos a través del terror que inspiran.

El universo maternal era el del mundo profano. El universo al que ahora entran los novicios es el del mundo sagrado. Entre los dos existe una ruptura, una fractura de continuidad. Pasar del mundo profano al sagrado implica de alguna manera la experiencia de muerte; el que hace el tránsito muere a una forma de vida a fin de acceder a otra. En el ejemplo que estamos considerando, el novicio muere a la niñez y a la irresponsabilidad de la existencia infantil -es decir, a la existencia profana- a fin de acceder a una vida superior, a la vida en la que es posible participar en los sagrado.

El misterio iniciático kurnai

Todo ello resultará más aparente cuando veamos qué les sucede a los novicios después de que hayan sido puestos bajo la tutela de sus instructores. A fin de ofrecer una idea más clara de las interconexiones entre los diversos momentos rituales e ideológicos que se suceden para acabar conformando una ceremonia ini-ciática, describiré algunas de dichas ceremonias íntegramente, es decir, sin dividirlas para discutir sus móviles por separado. Todo ello implica, inevitablemente, una cierta cantidad de repeticiones, pero no conozco otra manera de mostrar la sucesión de momentos rituales y, al hacerlo, de hacer aparentes las estructuras de las diferentes ceremonias iniciáticas. Empezaré por la más sencilla y menos dramática: la ceremonia ejecutada por los kurnai. Recordemos que dejamos a los novicios sentados en el suelo en el recinto sagrado y cubiertos con mantas, dormidos tras un canto monótono. Cuando se despiertan se les provee con un "cinturón de virilidad", y da comienzo su instrucción.

El misterio central de la iniciación se llama "mostrar al abuelo". Un día se vuelve a ordenar a los novicios que se tiendan en el suelo y se les cubre la cabeza otra vez. Los hombres se aproximan haciendo girar las zumbadoras. El cacique manda a los novicios que aparten las alfombras y que miren al cielo y luego a los hombres de las zumbadoras. Entonces dos ancianos les dicen: «Nunca debéis explicar nada de todo esto. No debéis explicarlo a vuestra madre, ni a vuestra hermana, ni a ninguno que no sea un *jeraeil»,* es decir, que no esté iniciado. Se les enseñan las dos zumbadoras -una de ellas más grande que la otra y a las que se llama "hombre" y "mujer"- y el cacique les explica el mito del origen de la iniciación. Hace mucho, mucho tiempo, vivió en la tierra un ser divino, Mungan-Ngaua. Él fue quien civilizó a los kurnai. Su hijo Tundun es el antepasado directo de los kurnai. Mungan-Ngaua instituyó los misterios iniciáticos y su hijo los llevó a cabo por primera vez, utilizando las dos zumbadoras que llevan su nombre y el de su esposa. Pero un traidor reveló los misterios *jeraeil* a las mujeres. Lleno de rabia, Mungan-Ngaua provocó un cataclismo cósmico en el que pereció casi toda la especie humana, y poco después ascendió al cielo.[1]" Su hijo Tun-dum y la esposa de éste fueron convertidos en marsopas. Mientras les explica el mito, el anciano alarga las zumbadoras a los neófitos y les pide que las volteen.

Después de revelar el misterio, todos regresan al campamento, pero la enseñanza continúa. Los neófitos son esencialmente instruidos en las tareas de los adultos. También asisten a varias representaciones dramáticas, que ilustran los sucesos de los tiempos míticos. El rito final incluye un nuevo acto de separación de la madre. Ésta le pide a su hijo agua para beber, pero él «le- arroja el agua por encima». A continuación, las mujeres se retiran a su campamento. Howitt vio llorar a una

mujer por su hijo como si éste hubiera muerto. En cuanto a los neófitos, permanecerán en el desierto con sus tutores durante algunos meses más.[19]

La esencia de esta ceremonia radica en la comunicación del nombre y el mito del ser supremo, y en la revelación de su relación con las zumbadoras y el misterio iniciático. *El jeraeil* kurnai no incluye ningún tipo de operación o mutilación. En cambio, la iniciación está confinada a la instrucción religiosa, moral y social. Esta forma de iniciación no sólo ha sido considerada la más simple, sino también la más antigua de Australia.[20] La ausencia de pruebas violentas y la sosegada naturaleza de la ceremonia en general resulta verdaderamente sorprendente.

El ser supremo y la iniciación entre los yuin

Los elementos dramáticos desempeñan un papel más importante en otras tribus australianas. Por ejemplo, entre los yuin y los murring, después de que los novicios han sido separados de sus madres, la ceremonia continúa de la manera siguiente. Los hombres voltean las zumbadoras y señalan hacia el cielo con los brazos extendidos; este gesto significa "el gran maestro" *(biamban),* el ser supremo, cuyo auténtico nombre -desconocido para los no iniciados y las mujeres- es Daramulun. Los instructores explican a los novicios los mitos de Daramulun, y les prohiben hablar de esas cosas delante de las mujeres y los niños. Poco después, todos parten en procesión hacia las montañas.-[1] En cada parada que realizan se llevan a cabo danzas mágicas. El hechicero hace que su influencia mágica penetre en los novicios, haciéndoles parecer agradables a los ojos de Daramulun. Cuando están cerca de las montañas, los guardianes y los novicios montan un campamento para ellos, mientras que el resto de los hombres preparan un claro en el bosque. Cuando éste está preparado, los tutores llevan a los novicios hasta su emplazamiento. Como de costumbre, no miran nada excepto el suelo entre sus pies. Cuando de repente se les ordena levantar la vista, ven ante ellos a hombres enmascarados y disfrazados, y a un lado, tallada en un árbol, la figura de Daramulun, de un metro de altura. En ese momento los guardianes les cubren los ojos, y el hechicero jefe se aproxima bailando, toma por turnos la cabeza de cada novicio y le arranca uno de los dientes incisivos con un cincel y un pequeño martillo. Al muchacho no se le permite escupir sangre, ya que si así lo hiciera la herida podría no sanar.

Por lo general, los novicios soportan esta ordalía con admirable indiferencia. A continuación son conducidos ante el árbol con la imagen de Daramulun, y se les revela el gran secreto. Darmu-lun vive más allá del cielo, y desde allí observa las acciones de los hombres. El es quien se ocupa de los hombres después de que mueren. Él es quien ha instituido la ceremonia iniciática y quien la enseñó a sus antepasados. El hechicero recibe sus poderes de Daramulun. «Él es el gran *biamban,* el que puede hacerlo todo e ir a todas partes, y él dio las leyes tribales a sus padres, que las han transmitido de padre a hijo hasta el momento presente.»[2]- El hechicero advierte a los novicios que les matará si reproducen la imagen de Daramulun en el campamento principal. Cada novicio recibe el "cinturón masculino" («una larga soga de piel de zarigüeya»). A continuación, todos regresan al pequeño campamento situado en el linde del bosque, donde se ejecutan muchas danzas y pantomimas que imitan el comportamiento de diversos animales.

Tal y como han señalado Spencer y Gillen en relación con los arunta, estas danzas y pantomimas tienen un profundo significado religioso, «porque cada intérprete representa un individuo ancestral que vivió en el acheringa».[23] Aquí tenemos una reactualización de sucesos míticos, que permite a los nuevos iniciados asimilar el patrimonio religioso de la tribu. Las danzas continúan hasta las tres de la madrugada, y vuelven a iniciarse al día siguiente. Una pantomima final simboliza la muerte y la resurrección. Se entierra a un hechicero en una tumba y se cantan invocaciones a Daramulum. De repente, el hechicero se levanta de la tumba, con "sustancias mágicas" *(joias)* en la boca, unas sustancias que afirma acabar de recibir de Daramulun. Al mediodía, todo el grupo se baña en un torrente. «Todo lo perteneciente a la ceremonia llevada a cabo en el desierto se va con la corriente, para que las mujeres no puedan enterarse de nada.»[24] A los iniciados se les enseñan entonces las zumbadoras, y luego todos regresan al campamento

principal. Embadurnados con arcilla rojiza, los iniciados se parecen ahora al resto de los hombres. Les esperan las mujeres, y cada madre muestra «una raya de barro blanco sobre el rostro en señal de duelo».[25] A continuación, los jóvenes iniciados vivirán en el desierto, alimentándose únicamente de cierto tipos de animales pequeños, ya que se encuentran sometidos a unas cuantas prohibiciones dietéticas. Seguirán en el desierto durante seis o nueve meses, bajo la supervisión de sus tutores, que les visitarán de vez en cuando.[26]

En esta larga y variada ceremonia iniciática hay algunas cosas que nos sorprenden. Llama sobre todo la atención la insistencia en el secreto y, por encima de todo, la dramática naturaleza del ritual. Éste está organizado en forma de escenario con varios momentos principales: danzas llevadas ejecutadas por los hechiceros y exhibición de sus poderes mágicos, dramática revelación del nombre y del mito del ser supremo, violenta extracción del incisivo del novicio. Daramulun desempeña un papel de primera importancia; se presenta al ser supremo tanto mediante las zumbadoras como a través de la imagen tallada en el árbol. En cuanto a la pantomima de la muerte y resurrección del hechicero, no sólo demuestra que el propio Daramulun le resucita, sino también que el ser supremo personalmente recibe al hechicero y le confiere sustancias mágicas. Ninguna otra ceremonia de la pubertad australiana confiere tan importante papel al ser supremo. Todo a lo que se somete al novicio se hace en el nombre de Daramulun, y todas las revelaciones son acerca de sus acciones y poderes.

Simbolismo de la muerte iniciática

El papel del ser supremo también tiene una considerable importancia en las ceremonias iniciáticas de los wiradjuri.[27] Cuando los novicios han sido llevados al bosque, son instruidos por sus tutores y presencian las danzas de los hechiceros, quienes, embadurnados con ceniza, demuestran sus poderes mágicos exhibiendo objetos que afirman extraer de sus entrañas. En una de las actuaciones más espectaculares, el jefe de los hechiceros desaparece durante un corto período de tiempo para luego reaparecer ataviado con ramas y hojas, que afirma haber recogido en el campamento de Baiame. Para los wiradjuri, Daramulun ya ha dejado de ser lo que era para los yuin, el ser supremo, y para ellos es el hijo o el sirviente de Baiame, el más encumbrado de los dioses. No obstante, Daramulun desempeña el papel principal en el rito de extracción del incisivo. Según la descripción de Mat-hews,-[x] a los novicios se los cubre con mantas y se les dice que Daramulun viene para quemarlos. La zumbadora suena mientras les quitan el diente. Se les despoja repentinamente de la manta al grito de: «¡Éste es Daramulun!». A los novicios se les permite tocar las zumbadoras, que a continuación son destruidas o incineradas cuidadosamente. Según un mito resumido por Mathews,[29] Daramulun le dijo a su padre -o señor-, Baiame, que durante la iniciación mataría a los muchachos, los despedazaría, incinerándolos, y luego les restituiría la vida, «como seres nuevos, pero faltándoles un diente a cada uno de ellos». En otras variantes del mito, se los traga para luego vomitarlos vivos.

Este tema iniciático tan importante -ser tragado por un ser divino o por un monstruo- será desarrollado en detalle un poco mas adelante. Por el momento, añadiré que hay otras tribus que también creen que Daramulun mata y resucita a los muchachos durante su iniciación. Los wonghibon, una subtribu wiradjuri, dicen que Thurmulun atrapa al novicio, lo mata, a veces le despedaza, y luego le resucita con un diente de menos.[3]" Entre los turbal, cuando de noche se escuchan las zumbadoras, las mujeres y los niños creen que el hechicero está devorando a los novicios.[31] En este ejemplo, los hechiceros se funden con el ser mítico encarnado en la zumbadora y establecedor del rito. Según Spencer y Gillen, entre los unmatjera, los kaitish, y los binbinga de la región del golfo de Carpentaria, las mujeres y los niños están convencidos de que las zumbadoras son la voz de un espíritu que devora a los novicios, o que los mata y resucita.[32] Por el momento, observemos esta relación entre muerte iniciática a manos del ser divino y el sonido de la zumbadora. Más tarde veremos que este sonido es el símbolo de una divinidad que otorga no sólo la muerte, sino también la vida, la sexualidad y la fertilidad.

Regresando a los wiradjuri, cuando Howitt describe el período pasado en el bosque, menciona un detalle muy significativo: los hombres cortan una pieza en espiral de la corteza de un árbol para simbolizar el camino entre el cielo y la tierra. En mi opinión, esto representa una *reactivación* mística de las relaciones entre el mundo humano y el divino del cielo. De acuerdo con los mitos del primer hombre, creado por Baiame, aquél ascendió al cielo por un camino y conversó con su creador.[13] El papel de la espiral de corteza en el festival iniciático resulta claro: como símbolo de ascensión, refuerza la conexión con el mundo celeste de Baiame. Más adelante veremos que el símbolo de ascenso a los cielos también aparece en otros tipos de iniciaciones australianas. Para finalizar con nuestra descripción de la ceremonia wiradjuri, cuando los novicios regresan al campamento principal, sus madres les tratan como a extraños y les golpean con ramas. Los novicios huyen al desierto, donde permanecerán durante casi un año. Ésta es la separación definitiva de sus madres. Bajo la supervisión de sus guardianes, estarán sujetos a numerosos tabúes dietéticos. Se les prohibirá acercarse al campamento, mirar a las mujeres, o acostarse antes «de que la Vía Láctea cruce los cielos».'[4]

Significado de las ordalías iniciáticas

Este último detalle es importante: los novicios wiradjuri no deben acostarse hasta bien entrada la noche. Ésta es una ordalía iniciática que aparece más o menos documentada en todo el mundo, incluso en religiones comparativamente muy desarrolladas. No dormir no sólo significa conquistar el cansancio físico; permanecer despierto es estar consciente, presente en el mundo, responsable. Entre los yuri-ulu, a los novicios se los sacude constantemente para que no se duerman.[35] Entre los narriniyeri, se lleva a los novicios al desierto en medio de la noche, tras lo cual no pueden comer ni dormir durante tres días. Y durante el resto de su período de segregación, se les permite beber agua sólo si «la succionan a través de una caña».[36] Se trata ciertamente de una costumbre muy arcaica, ya que se encuentra entre las ceremonias iniciáticas de los fueguinos.[37] El propósito es acostumbrar al muchacho a beber muy poco, al igual que las incontables prohibiciones alimentarias tienen como objeto prepararle para una vida dura. Todas las pruebas que implican resistencia física[31]* -prohibiciones de dormir, beber, y comer durante los tres o cuatro primeros días- también se encuentran entre los yámana de Tierra del Fuego[39] y entre las tribus indias del oeste de California.[40] Con toda probabilidad, eso demuestra que pertenecen a un estrato cultural sumamente arcaico.

Pero las prohibiciones alimentarias también tienen una función religiosa bastante compleja, en la que no entraré aquí. Sólo observaré que en algunas tribus, las prohibiciones dietéticas son sucesivamente sustituidas por mitos, danzas y pantomimas destinadas a enseñar al novicio el origen religioso de cada tipo de comida. También existe la prohibición ritual de no tocar comida con los dedos. Entre los ngarigo, por ejemplo, durante los seis meses que el novicio pasa en el desierto es alimentado por su guardián, que le pone la comida en la boca.[41] Se podría inferir que se considera al novicio como un recién nacido y por ello no puede alimentarse sin ayuda. Porque, tal y como veremos más adelante, en algunas ceremonias de la pubertad el novicio es considerado un bebé incapaz de utilizar sus manos o de hablar. Pero en otras partes del mundo la prohibición de utilizar las manos fuerza a los novicios a tomar los alimentos directamente con sus bocas, al igual que hacen muchos animales y como se supone que también hacen las almas de los muertos. Eso es perfectamente comprensible, porque en su aislamiento en el desierto, a los novicios en realidad se les considera muertos, espectros. Observemos ahora la ambivalencia existente en el simbolismo de la segregación en la selva; siempre está presente la idea de una muerte a la condición profana, pero eso significa transformarse en un espectro, así como el inicio de una nueva vida comparable a la del niño.

La prohibición de hablar está abierta a la misma interpretación dual: como muerte y como regreso a la infancia anterior. El neófito está, o muerto, o bien acaba de nacer. Siendo más precisos, diremos que está *naciendo.* No es necesario citar ejemplos. En casi toda Australia a los novicios se

les impone el silencio. Sólo se les permite responder a las preguntas de sus tutores. En algunas tribus, a los iniciados, que permanecen tendidos en el suelo -simbólicamente muertos-, ni siquiera se les permite utilizar palabras, sino sólo sonidos que imiten los gritos de pájaros y animales. Los novicios karadjeri producen un sonido especial y utilizan gestos para indicar lo que necesitan.[42] Las diversas prohibiciones contra el uso de la vista deben interpretarse de forma parecida. A los iniciados sólo se les permite mirar el suelo que hay entre sus pies, deben caminar con la cabeza inclinada hacia el suelo, o bien se les cubre con hojas y mantas o se les pone una venda. La oscuridad es un símbolo ultramundano, tanto del mundo de la muerte como del estado fetal. Sea cual fuere el significado que le demos a la segregación en el desierto -tanto si lo consideramos una muerte o un regreso a la condición prenatal-, está claro que el novicio ya no continúa en el mundo profano.

Pero todas estas prohibiciones -ayuno, silencio, oscuridad, supresión completa de la vista o restringirla al suelo, entre los pies del novicio- también forman parte de muchos ejercicios ascéticos. Se fuerza al novicio a que se concentre, a meditar. Por esa razón, las diversas ordalías físicas también tienen un significado espiritual. Se prepara al neófito a la vez para las responsabilidades de la vida adulta y se le despierta progresivamente a la vida del espíritu. Porque las ordalías y restricciones vienen acompañadas por instrucciones a través de mitos, danzas y pantomimas. Las ordalías físicas tienen un objetivo espiritual: introducir al joven en la cultura tribal, "abrirle" a los valores espirituales. Los etnólogos se han sorprendido ante el intenso interés con que los novicios escuchan las tradiciones míticas y toman parte en la vida ceremonial. «La avidez», como escribe Norman B. Tindale, «con la que el joven recién iniciado entra en la vida ceremonial y su familiaridad con el significado oculto de las tradiciones y prácticas mitológicas de la tribu es notable.»[4'] Antes o después de la circuncisión, el novicio, junto con sus guardianes, realiza largos viajes siguiendo la ruta de los seres míticos. Y durante todo este tiempo debe evitar entrar en contacto con seres humanos, especialmente con mujeres.[44] En algunos casos, al novicio no se le permite hablar, y hace girar su zumbadora para avisar de su llegada a cualquiera que pudiera hallarse por los alrededores.[45] Tal y como lo expresan los aborígenes de los montes Musgrave, el novicio es un *wangarapa,* "un muchacho a escondidas".[46]

Entre las ordalías iniciáticas australianas destacan especialmente el "echar fuego sobre las cabezas" de los novicios y el "mantearlos". Esta última ceremonia sólo tiene lugar entre los arunta, siendo el primer acto de una iniciación muy larga, que continúa a lo largo de varios años.[47] Echar fuego es probablemente un rito purificador relacionado con rayos, pero también tiene un significado sexual. Al igual que mantear novicios, el ritual puede interpretarse de dos maneras: como un ofrecimiento de los novicios al dios del cielo o como un símbolo de ascensión. Pero ambos significados son complementarios; los dos incluyen la presentación del novicio al ser del cielo. Esta ceremonia es, creo yo, de la misma naturaleza que otros ritos de ascensión que también se encuentran en las ceremonias iniciáticas. Por ejemplo, durante la ceremonia *umba* el novicio debe trepar por un árbol joven al que se le han arrancado las ramas. Cuando llega arriba, todos los que se hallan en el suelo rompen en aclamaciones.[48] Entre los kurnai, justo antes de regresar al campamento, se desarrolla lo que se llama el "juego de la zarigüeya". Se le quitan las ramas a un árbol de unos seis metros de altura y se lo convierte en un poste, y los instructores trepan por él, uno tras otro, imitando la técnica de la zarigüeya.[49] Pero esta explicación posiblemente es secundaria. Entre los wiradjuri se encuentra una técnica similar.[50] Entre los karadjeri, el trepar al árbol constituye una ceremonia iniciática especial, llamada *larihuga:* en el bosque, el neófito trepa a un árbol mientras los hombres entonan un canto sagrado.

Piddington dice que el tema de la canción está relacionado con el mito del árbol, pero que los karadjeri han olvidado su significado.[51] No obstante, puede llegar a adivinarse el significado del ritual: el árbol simboliza el eje del cosmos, el árbol del mundo; al trepar por él, el neófito alcanza el cielo. Por ello, es probable que se trate de una ascensión, como la realizada por los hechiceros, a menudo en relación con ceremonias iniciáticas. Hay un ejemplo que tiene lugar en la *hora* de los chepara. Se coloca un árbol joven en el suelo, con las raíces hacia arriba; a su alrededor están

dispuestos varios árboles a los que les ha sido arrancada la corteza, se los ha pintado con arcilla y están atados juntos mediante tiras de corteza. Un hechicero se sienta en lo alto del árbol invertido, con una cuerda colgando de la boca. Afirma representar al ser supremo, Maamba. Los miembros de la tribu creen que durante la noche sube al cielo para ver a Maamba y hablar con él de los asuntos de la tribu. El hechicero enseña a los novicios un cristal de cuarzo y les dice que lo ha recibido de Maamba y que todo aquel que se trague un pedazo será capaz de volar hasta el cielo.[52]

Trepar hacia el cielo con la ayuda de un árbol y volar merced a un cristal de cuarzo son motivos específicamente chamánicos muy frecuentes en Australia, pero que también pueden hallarse en otros lugares." Serán examinados en detalle cuando lleguemos a las iniciaciones chamánicas (capítulo V). Por el momento, comentaré que el simbolismo de la ascensión, tal y como lo vemos en los ritos de manteo y ascensión de árboles, dominan algunas de las ceremonias de la pubertad australianas. De todo ello creo que pueden extraerse dos conclusiones. La primera, que los seres supremos del cielo deben de haber desempeñado un papel de considerable importancia en estas ceremonias en el pasado; pues los ritos de ascensión son arcaicos y, tal y como los vemos en la actualidad, su significado original aparece oscuro si no perdido. La segunda es que los hechiceros obtienen sus poderes mágicos de los seres del cielo, cuyos papeles suelen representar en las ceremonias, y son precisamente los hechiceros quienes revelan a los novicios las tradiciones de esos seres divinos que ahora permanecen retirados en el cielo. En otras palabras, los símbolos de ascenso que pueden observarse en los ritos de la pubertad parecerían indicar que en períodos anteriores existía una relación más próxima entre los dioses del cielo y las ceremonias de iniciación.

Iniciación y regeneración colectiva

Las tribus que hasta ahora nos han proporcionado los ejemplos de los ritos de la pubertad no realizan ninguna operación iniciática excepto la extracción de un incisivo. Pero en una considerable parte de Australia, el rito tribal específico es la circuncisión, normalmente seguida de otra operación, la subincisión. En Australia también existen otras mutilaciones iniciáticas documentadas: tatuajes, arrancar el cabello, marcar la piel de la espalda con cicatrices. Como la circuncisión y la subincisión están cargadas de significados bastante complejos e implican la revelación de los valores religiosos de sangre y sexualidad, me dedicaré a ellas en el siguiente capítulo, en el que, en general, continuaré describiendo los ritos de la pubertad presentando ejemplos tomados de otras religiones primitivas y subrayando el simbolismo del renacimiento místico.

Así pues, a fin de no complicar este capítulo en exceso, he subrayado sobre todo el simbolismo de la muerte. Es importante que quede claro que los ritos de la pubertad, precisamente porque marcan la introducción del neófito al reino de lo sagrado, señalan la muerte a la condición profana, es decir, la muerte a la infancia. Pero hemos visto que esta muerte iniciática de los muchachos es al mismo tiempo una ocasión para la celebración de un festival intertribal que regenera la vida religiosa colectiva.

Por ello, las iniciaciones australianas son episodios de un misterio cósmico. Iniciados y novicios dejan atrás el paisaje familiar del campamento común y, en el terreno sagrado o en el desierto, reviven los sucesos primordiales, la historia mítica de la tribu. Reactua-lizar los mitos del origen implica, como hemos visto, participar en el tiempo soñado, en el tiempo consagrado por la presencia mística de los seres divinos y los antepasados. Para nuestro propósito no tiene importancia que los seres supremos del cielo no desempeñen el papel principal en todas las ceremonias iniciáticas; tampoco la tiene, como veremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, que entre algunos pueblos ese papel sea menor que el de los antepasados o los de otras figuras míticas, algunas de las cuales tienen aspecto demoníaco. A mí me parece muy importante que, fuera cual fuese la identidad de esos seres sobrenaturales, para las respectivas tribus representan el mundo de las realidades trascendentes y sagradas. Igualmente importante es el hecho de que las ceremonias iniciáticas colectivas reactualizan los tiempos míticos durante los que los seres divinos crearon u organizaron la tierra. En otra palabras, se considera que la iniciación es llevada a cabo por esos

seres divinos o en su presencia. Por eso, la muerte mística de los novicios no es algo negativo. Por el contrario, su muerte a la infancia, a la asexualidad, a la ignorancia -en resumen, a la condición profana- es la ocasión propicia para la regeneración total del cosmos y de la colectividad. Porque se repiten sus gestos, los dioses, los héroes civilizadores, los antepasados míticos, vuelven a estar presentes y activos sobre la tierra. La muerte mística de los muchachos y su despertar a la comunidad de hombres iniciados forma parte de una grandiosa reiteración de la cosmogonía, de la antropogonía, y de todas las creaciones que son características de la época primordial, del tiempo soñado. La iniciación recapitula la historia sagrada del mundo. Y a través de esta recapitulación, todo el mundo vuelve a ser consagrado. Los muchachos mueren a su condición profana y resucitan a un mundo nuevo; porque, a través de la revelación que han recibido durante su iniciación, pueden percibir el mundo como una obra sagrada, una creación de los dioses.

Señalemos y recordemos este hecho, que viene a ser un motivo fundamental, documentado en todo tipo de iniciación: la experiencia de muerte y resurrección iniciáticas no sólo cambia básicamente el modo de ser fundamental del neófito, sino que al mismo tiempo le revela la sacralidad de la vida humana y del mundo, revelándole el gran misterio, común a todas las religiones, de que los hombres, junto con el cosmos y todas las formas de vida, son la creación de los dioses o de los seres sobrenaturales. Esta revelación es comunicada a través de los mitos del origen. Al aprender cómo empezaron a existir las cosas, el novicio aprende al mismo tiempo que él también es la creación de otro, el resultado de tal y cual suceso primordial, la consecuencia de una serie de acontecimientos mitológicos; en definitiva, de una historia sagrada. El descubrir que el hombre forma parte integral de una historia sagrada que sólo puede ser comunicada a iniciados constituye el punto de partida para un largo y continuado florecimiento de formas religiosas.

II. LAS ORDALÍAS INICIATICAS

La zumbadora y la circuncisión

En las zonas de Australia donde no se practica la extracción de un incisivo, las iniciaciones de la pubertad suelen incluir la circuncisión, seguida, al cabo de un tiempo, de otra operación, la subincisión.[1] Algunos etnólogos consideran que las circuncisiones australianas son un fenómeno cultural reciente.[2] Según Wil-helm Schmidt, la costumbre fue llevada a Australia por una oleada inmigratoria procedente de Nueva Guinea.[3] Sea cual fuere el origen, la circuncisión es el ritual de la pubertad más importante no sólo de Oceanía, sino también de África, y asimismo ha sido documentada entre algunos pueblos tanto de América del Norte como del Sur.[4] La circuncisión está muy extendida como rito iniciático de la pubertad, y por ello podríamos decir que es universal. Es imposible poder abarcar toda la cuestión debido a su gran complejidad, y por ello me ceñiré a uno o dos aspectos, sobre todo a las relaciones entre el rito de la circuncisión y la revelación de realidades religiosas.

El primer aspecto que nos sorprende, tanto en Australia como en otras zonas, es el hecho de que se crea que la circuncisión no es llevada a cabo por hombres, sino por seres divinos o "demoníacos". Tenemos aquí algo más que la mera repetición de un acto instituido por los dioses o por héroes civilizadores en tiempos míticos; lo que aquí encontramos es una presencia activa de esos seres sobrenaturales durante la iniciación. Entre los arunta, cuando las mujeres y los niños oyen las zumbadoras creen que están escuchando la voz del gran espíritu Twanyirrika, que viene para llevarse a los muchachos. Y cuando éstos son circuncidados, se les hace entrega de zumbadoras *(churingas).*[5] Por tanto, es el gran espíritu en persona quien lleva a cabo la operación. Según Strehlow, los arunta imaginan que la ceremonia tiene lugar de la manera siguiente. Se conduce al novicio ante Tuanjiraka, que le dice: «¡Mira las estrellas!». Cuando el muchacho mira hacia arriba, el gran espíritu le corta la cabeza. Se la devuelve al día siguiente, cuando la cabeza empieza a descomponerse, y lo resucita[6]. Entre los pitjandara, un hombre sale corriendo del bosque con un "sílex roto", circuncida a los novicios y desaparece de inmediato.[7] Entre los karadjeri se circuncida al novicio en posición sentada, con los ojos vendados y los oídos tapados; se le muestran las zumbadoras inmediatamente después de la operación, y -cuando la sangre de la herida se haya secado- los instrumentos de sílex con los que se ha realizado la operación[8] Los kukata llevan a cabo la circuncisión mientras se hacen girar las zumbadoras y después de que mujeres y niños hayan huido aterrorizados.[9] Las mujeres anula creen que el ruido de las zumbadoras es la voz del gran espíritu Gnabaia, que se traga a los novicios y más tarde los vomita como iniciados.[10]

No es necesario dar más ejemplos[11]. Para resumir, la circuncisión aparece como un acto sagrado, realizado en nombre de los dioses o de los seres sobrenaturales, que se encarnan o son representados por los que han llevado a cabo la operación y sus instrumentos rituales. El hacer girar las zumbadoras antes o durante la circuncisión expresa la presencia de los seres divinos. Se comprobó que entre los yuin, los kurnai y el resto de las tribus del sudeste de Australia, donde no se practica la circuncisión, el misterio central de la iniciación incluye, entre otras cosas, la revelación de la zumbadora como el instrumento o la voz del dios del cielo o de su hijo o sirviente. Esta identificación del sonido de la zumbadora con la voz del dios es una idea religiosa de mucha antigüedad. Podemos hallarla entre las tribus indias de California y entre los pigmeos ituri; es decir, en regiones que la escuela his-tórico-cultural considera como pertenecientes a la cultura más temprana *(Urkultur).*[12] Está más extendida la idea complementaria de que el sonido de la zumbadora representa al trueno, ya que aparece documentada entre muchos pueblos de Oceanía, África, y las dos Américas, y también en la antigua Grecia, donde se creía que los *rhombos* eran "el trueno de Zagreo"[13]. Por ello resulta bastante probable que en la teología y mitología de la zumbadora tengamos una de las concepciones religiosas más antiguas de la humanidad. El hecho de

que las zumbadoras del sudeste de Australia se hallen presentes en iniciaciones realizadas bajo el símbolo del ser supremo del cielo es otra prueba del arcaísmo de esta forma iniciática.[14]

Pero acabamos de ver que en las ceremonias de circuncisión australianas la zumbadora significa la presencia del ser sobrenatural que realiza la operación. Y como la circuncisión equivale a una muerte mística, el novicio cree que lo mata su ser sobrenatural. La estructura de estos maestros iniciáticos demuestra claramente que ya no forman parte de la clase de los dioses celestes supremos del sudeste de Australia, sino que más bien son considerados bien como hijos o como sirvientes de los seres supremos, o como los antepasados míticos de las tribus, en ocasiones tomando una apariencia animal. Así pues, vemos que en Australia el rito iniciático de la circuncisión ocupa un lugar en una mitología que es más compleja, más dramática, y presumiblemente más reciente, que las mitologías sobre las formas iniciáticas en las que no existe la circuncisión. Resulta sorprendente la aterradora naturaleza de esos maestros iniciáticos que manifiestan su presencia a través del sonido de las zumbadoras. También pueden hallarse situaciones similares fuera de Australia: los seres divinos que desempeñan un papel en ceremonias iniciáticas suelen imaginarse en forma de animales de presa -leones y leopardos (animales iniciáticos por excelencia)- en África; jaguares en Suda-mérica, y cocodrilos y monstruos marinos en Oceanía. Desde el punto de vista histórico-cultural, la relación entre los maestros iniciáticos animales y la zumbadora demostraría que este tipo de iniciación es creación de una arcaica cultura de cazadores.[15] Eso aparece claramente en las ceremonias iniciáticas africanas. También aquí la circuncisión equivale a una muerte, y los que llevan a cabo la operación se visten con pieles de león y leopardo; encarnan a las divinidades en forma animal que en los tiempos míticos llevaron a cabo por primera vez el crimen iniciático. Los ejecutores llevan garras de los animales de presa y sus cuchillos son punzantes. Atacan los órganos genitales de los novicios, lo que demuestra que su intención es matarlos. El acto de la circuncisión simboliza la destrucción de los órganos genitales por el maestro iniciático animal. A los ejecutores en ocasiones se les denomina leones, y la circuncisión es expresada mediante el verbo "matar". Pero poco después, son los propios novicios los que aparecen ataviados con pieles de leopardo o león; es decir, asimilan la esencia divina del animal iniciático y por ello resucitan a la vida a través de ellos.[16]

En este patrón de iniciación africana mediante la circuncisión hay ciertos elementos sobresalientes y que vale la pena señalar. El primero de ellos es que los maestros iniciáticos son divinidades en forma animal, lo cual sostiene la hipótesis de que, estruc-turalmente, el ritual pertenece a una cultura arcaica de cazadores. En segundo lugar, los animales de presa divinos son encamados por los ejecutores, que "matan" a los novicios circuncidándoles. En tercer lugar, este asesinato iniciático está justificado por un mito original, que habla de un animal primigenio que mató a seres humanos a fin de resucitarles. Por último, el animal también murió, y este suceso, que tiene lugar al principio, se reitera de manera ritual a través de la circuncisión de los novicios. En cuarto lugar, no obstante, y a pesar de "ser muerto" por el animal de presa, el novicio resucita al ponerse su piel, lo que significa que al final se convierte tanto en la víctima como en el asesino. En pocas palabras, la iniciación equivale a la revelación de este suceso mítico, una revelación que permite al novicio compartir la naturaleza dual de la víctima humana del animal primigenio y la del propio animal como -a su vez- víctima de otras figuras divinas.[17] En África también se cree que la circuncisión es realizada por un ser primigenio, encarnado por el ejecutor, y representa la reiteración ritual de un suceso mítico.

Todos estos datos relativos a la función ritual de las zumbadoras, la circuncisión y los seres sobrenaturales que se creen que realizan la iniciación, indican la existencia de un tema mítico-ri-tual cuyas características esenciales pueden resumirse de la siguiente manera: 1) seres míticos, identificados con o manifestándose a sí mismos a través de zumbadoras, matan, devoran, tragan o queman al novicio; 2) le resucitan, pero transformado en un hombre nuevo; 3) esos seres también se manifiestan en forma animal o están muy estrechamente relacionados con una mitología animal; 4) su destino es, en esencia, idéntico al de los iniciados,[ix] porque cuando vivieron en la tierra, también ellos fueron muertos y resucitados, pero mediante su resurrección establecieron un nuevo modo de

existencia. Este completo tema mítico-ri-tual es de importancia fundamental para la comprensión del fenómeno de la iniciación, y lo encontraremos muy a menudo en el transcurso de nuestra investigación.

El sufrimiento inherente a la circuncisión -a veces una operación extremadamente dolorosa- es una expresión de muerte iniciática. Sin embargo, hay que recalcar que el auténtico terror es de naturaleza religiosa; surge del temor a ser muerto por seres divinos. Pero siempre es el ser divino quien resucita a los novicios, que luego ya no regresan a su vida infantil, sino que pasan a formar parte de una existencia más elevada; más elevada porque está abierta al conocimiento, a lo sagrado y a la sexualidad. La relación entre iniciación y madurez sexual resulta obvia. El no iniciado está asimilado a los niños y niñas, y por ello se le supone incapaz de concebir, o entre otros pueblos, sus niños no son aceptados en el clan.[19]' Entre los magwanda y los bapedi de África, el maestro iniciático se dirige a los novicios con estas palabras: «Hasta ahora, habéis permanecido en la oscuridad de la infancia; ¡erais como mujeres y no sabíais nada!».[20] Muy a menudo, sobre todo en África y Oceanía, a los jóvenes iniciados se les permite una gran libertad sexual después de haber sido circuncidados.[21] Pero debemos ser cuidadosos y no malinterpretar esos excesos licenciosos, porque lo que aquí está implícito no es la libertad sexual en el sentido moderno y desacralizado del término. En las sociedades premodernas, la sexualidad, al igual que el resto de las funciones de la vida, está imbuida de un carácter sagrado. Es una forma de participación en el misterio fundamental de la vida y la fertilidad. A través de su iniciación, el novicio ha accedido a lo sagrado. Ahora sabe que el mundo, la vida y la fertilidad son realidades sagradas, pues son la obra de seres divinos. Por ello, para el novicio, esta introducción a la vida sexual es equivalente a compartir el carácter sagrado del mundo y de la vida humana.

Simbolismo de la subincisión

Como hemos visto, en Australia a la circuncisión le sigue la subincisión. El intervalo entre ambas operaciones varía: de entre cinco a seis semanas entre los arunta, a los dos o tres años entre los karadjeri. Para el etnólogo y el psicólogo, esta misteriosa operación da paso a varios problemas. Aquí no tenemos necesidad de profundizar en ellos; me limitará a dos de los significados religiosos de la subincisión. El primero es la idea de la bisexualidad. El segundo es el valor religioso de la sangre. Según Winthuis, el propósito de la subincisión es otorgar simbólicamente un órgano sexual femenino al neófito, de manera que se asemeje a las divinidades, que, tal y como asegura Winthuis, siempre son bisexuales.[22] Lo primero que hay que decir acerca de esta conexión es que la bisexualidad divina no aparece documentada en el estrato cultural australiano más antiguo, pues es precisamente en esas culturas arcaicas en las que a los dioses se los llama "padres". Tampoco se encuentra la bisexualidad divina en otras religiones realmente primitivas. El concepto de la bisexualidad divina parece ser comparativamente reciente. En Australia fue probablemente introducido por las oleadas culturales provenientes de elanesia e Indonesia.[21]

No obstante, existe un elemento verdadero en la hipótesis de Winthuis, y es la idea de la *totalidad divina.* Esta idea, que se encuentra en varias religiones primitivas, implica la coexistencia de todos los atributos divinos, y por ello también la coalescencia de sexos.[24]

En cuanto a la transformación simbólica del iniciado en una mujer mediante la subincisión, en Australia tan sólo ha sido posible hallar unos pocos casos que lo demuestren con claridad. Por ejemplo, W.E. Roth, observó que los pitta-pitta y los boubia del noroeste de la zona central de Queensland asimilaban la herida de la subincisión a la vulva femenina, y también se referían al novicio sobre el que se había llevado a cabo recientemente la operación como a "uno con vulva".[25] R. M. Berndt, ofrece la misma interpretación al estudiar el culto kunapipi del norte de Australia: «De manera simbólica», escribe, «el miembro subinciso representa tanto los órganos femenino como masculino, esenciales en el proceso de fructificación».[26] Habría que añadir que en este último ejemplo aparece una idea más reciente, llevada a Australia por las oleadas culturales melanesias, pues la gran mayoría de las tribus australianas ignoran que existe una relación causal entre el acto

sexual y la concepción.[27]

Algo que nos ayudaría a comprender esos datos australianos sería recordar que la transformación ritual del novicio en una mujer durante su proceso iniciático es un fenómeno bastante común en otras zonas culturales. En África, por ejemplo, entre los masai, los nandi, los nuba y otras tribus, a los novicios se les viste como a muchachas; mientras que entre los sotho sudafricanos, las muchachas que van a ser iniciadas van ataviadas con ropa de hombre.[28] De forma similar, a los novicios que van a ser iniciados, en la sociedad arioi de Tahití, también se les viste de mujer.[29] Según Wil-helm Schmidt[30] y Paul Wirz,[31] la transformación ritual en mujer también se practica en Nueva Guinea. Y Haddon la ha descubierto en el estrecho de Torres.[12] Incluso la costumbre bastante extendida de la desnudez ritual durante el período de segregación en el desierto puede interpretarse como símbolo de la asexualidad del novicio. Sugiero que el significado religioso de todas esas costumbres es el siguiente: el novicio cuenta con una oportunidad mejor de alcanzar un modo de ser particular -por ejemplo, convertirse en un hombre, en una mujer- si primero se convierte simbólicamente en una totalidad. Para el pensamiento mítico, un modo particular de existencia está necesariamente precedido por un modo de existencia *total.* El andrógino es considerado superior a los dos sexos porque encarna totalidad y por ello perfección. Por esta razón creo estar justificado para interpretar la transformación ritual de los novicios en mujeres -tanto asumiendo atuendos femeninos como mediante la subincisión- como el deseo de recuperar una situación primordial de totalidad y perfección.

Pero en Australia y en las regiones cercanas, el propósito principal de la subincisión iniciática parece ser obtener sangre fresca. En todo el mundo la sangre es un símbolo de fortaleza y fertilidad. En Australia, al igual que en cualquier otro lugar, a los novicios se les embadurna con arcilla roja -un sustituto de la sangre-o bien se les salpica con sangre fresca. Entre los dieiri, por ejemplo, los hombres se abren las venas y dejan fluir la sangre sobre los cuerpos de los novicios para convertirlos en bravos[33]. Entre los karadjeri, los itchumundi y otras tribus australianas, el novicio también bebe sangre;[34] una costumbre que también se encuentra en Nueva Guinea, y cuya explicación es que el novicio ha de reforzarse con sangre masculina porque la sangre que hasta entonces tenía era la de su madre.[35]

En este último ejemplo aparecen dos ideas diferentes pero relacionadas. Primero, que como el feto se alimenta de la sangre de su madre, toda su sangre es femenina. Y en segundo lugar, y como resultado de eso, la iniciación, que separa de forma definitiva al muchacho de su madre, debe suministrarle sangre masculina. En el nordeste de Nueva Guinea, donde la operación iniciatica de la subincisión ha sido sustituida por la incisión del órgano sexual, a los novicios se les dice que ésta es una forma de deshacerse de la sangre materna, de manera que puedan crecer fuertes y gallardos.[36] Entre los vangla-papúa del archipiélago de Bis-marck, la sangre materna se sustrae perforando la nariz,[37] una operación que corresponde simbólicamente a la mutilación de los genitales. La misma costumbre puede encontrarse entre los ku-man de Nueva Guinea, donde la principal operación iniciática consiste en perforar "el tabique nasal del candidato". Tal y como le explicó un nativo a John Nilles: «Se hace para quitar la sangre mala acumulada desde que estuvo en el útero materno, su herencia de la mujer».[38]

M. F. Ashley-Montagu piensa que estas creencias conforman la explicación de la subincisión[39] Bajo su punto de vista, los hombres han observado que las mujeres se deshacen de su "sangre mala" a través de la menstruación, y tratan de imitarlas infligiendo una herida genital que hará que el miembro genital masculino se parezca al femenino. Si fuese así, no sólo estaríamos ante la idea de expeler la sangre materna, sino ante el deseo de regenerar la sangre mediante su periódica eliminación a la manera femenina. La subincisión hace posible que los hombres obtengan una cierta cantidad de sangre al abrirse periódicamente sus heridas. Algo que se realiza en épocas críticas, y también relacionadas con las iniciaciones.[40]

El fenómeno de la subincisión es demasiado complejo para poder ser discutido de forma adecuada en unas pocas páginas. En relación al propósito que nos ocupa, hay un hecho de capital interés. Al novicio se le inicia en el misterio de la sangre; es decir, sus instructores le revelan las

conexiones (tanto mística como psicológica) que le siguen uniendo a su madre y el ritual que le permite transformarse en hombre. Como la sangre femenina es producto de la alimentación femenina, el novicio, como ya hemos visto, está sujeto a numerosas prohibiciones dietéticas. La interrelación mística entre alimentos, sangre y sexualidad constituye una pauta iniciática específicamente Melanesia e Indonesia,[41] pero que también puede hallarse en otras partes. Lo que debemos recalcar es el hecho de que el novicio sea radicalmente regenerado como resultado de esas sanguinarias mutilaciones. En pocas palabras, todas esas operaciones hallan su explicación y justificación en el plano religioso, porque la idea de regeneración es una idea religiosa. Por ello debemos evitar que nos confundan los aberrantes aspectos de algunas mutilaciones o torturas iniciaticas. No debemos olvidar que, al nivel tanto de las culturas primitivas como de otras más desarrolladas, lo extraño y monstruoso acostumbran a ser expresiones que con frecuencia se utilizan para enfatizar la trascendencia de lo espiritual.

Iniciación en Tierra del Fuego

El acceso a la vida espiritual, considerado como el primer resultado de la iniciación, se manifiesta en muchos símbolos de regeneración y renacimiento. Una costumbre frecuente es dar al novicio un nombre nuevo inmediatamente después de su iniciación. Además de ser un hábito extendido, también es arcaico, pues lo podemos encontrar entre las tribus del sudeste de Australia.[42] Ahora bien, para todas las sociedades premodernas el nombre del individuo equivale a su verdadera existencia, a su existencia como ser espiritual. Es interesante fijarse en que el simbolismo iniciático del nuevo nacimiento aparece documentado incluso entre pueblos muy primitivos, como, por ejemplo, los yámana y los halakwulup de Tierra del Fuego, cuyos ritos de la pubertad son extremadamente simples. De acuerdo con las investigaciones de Gusinde y W. Koppers, la iniciación yámana y la halakwulup consta más bien de una serie de instrucciones morales, sociales y religiosas en lugar de una ceremonia secreta que incluya ordalías más o menos terribles. Las muchachas son iniciadas con los muchachos, aunque cada sexo recibe una enseñanza separada por parte de ancianos y ancianas. Entre los halakwulup no existe el secreto iniciático. Schmidt considera que esta iniciación colectiva de ambos sexos es la más antigua de las formas existentes, y subraya el hecho de que no incluye mutilaciones corporales, dedicándose principalmente a instruir sobre la naturaleza y las actividades del ser supremo.[43] Sostiene que las iniciaciones yámana y halakwulup representan una forma incluso más antigua que la ceremonia iniciática de los kurnai australianos, y ofrece como argumento el hecho de que los fueguinos no practiquen la separación de los sexos.[44]

Tanto si esta cronología es correcta, y tanto si la extrema simplicidad de las iniciaciones yamana y halakwulup reflejan un estado primitivo, o un empobrecimiento ritual, son cuestiones que no necesitamos decidir aquí. Pero resulta significativo que entre estas tribus fueguinas hallemos un patrón iniciático perfectamente claro y consistente, que ya incluya los temas de segregación, muerte mística y resurrección, y la revelación de los seres supremos. La iniciación se lleva a cabo a gran distancia del poblado. La que presenciaron Gusinde y Koppers en 1922 tuvo lugar «en un lugar alejado en la isla de Navarino».[45] A los novicios se les separa de sus padres -por encima de todo, de sus madres-, cuya custodia es sustituida por la de sus "padrinos". Se les somete a una disciplina física y moral en la que resulta fácil reconocer la estructura de las ordalías iniciáticas. Por ejemplo, deben ayunar, mantener una determinada postura corporal, hablar poco y en voz baja, fijar la mirada en el suelo y, por encima de todo, mantener largas vigilias. Que los yámana consideran su iniciación como un renacimiento viene demostrado por el hecho de que a Koppers, cuando asistió a la ceremonia, se le dio un nuevo nombre para indicar que había renacido en la tribu.[46] Según la información recopilada por Gusinde, la iniciación yámana incluye un cierto número de momentos esotéricos. Los muchachos son segregados en una cabana, y un espíritu maligno, el espíritu terrenal Yetaita, desempeña un importante papel. Se cree que es un devorador de hombres. Durante la ceremonia, uno de los instructores -pintado de rojo y blanco- representa a Yetaita. Este espíritu ataca a los novicios brincando por detrás de una cortina, maltratándoles y lanzándoles al aire.[47] Los

instructores imponen el más estricto silencio respecto a la aparición y acciones de Yetaita y en general respecto a todo lo que tiene lugar en la cabana. Es cierto que durante el período de la iniciación los instructores también se refieren de forma continua al ser supremo, Watauineiwa, que también se cree que fue quien estableció la ceremonia; pero ritualmente hablando, el papel de Yetaita es el más dramático. A menudo se considera que estas dos figuras sobrenaturales cuentan con un poder similar. Podemos suponer que antes de convertirse en el espíritu terrenal *(Erdgeist)* que es en la actualidad, Yetaita fue el antepasado mítico de la tribu[48] -y por ello, el maestro iniciático por excelencia- y que adquirió su agresivo carácter a partir de los festivales secretos masculinos de los selknam.

Porque entre los selknam la iniciación de la pubertad fue transformada hace tiempo en una ceremonia secreta reservada exclusivamente a los hombres.[49] Un mito original nos dice que en el principio -bajo el liderazgo de Kra, mujer lunar y una poderosa hechicera- las mujeres aterrorizaban a los hombres porque sabían cómo transformarse a sí mismas en "espíritus"; es decir, conocían las artes de la fabricación y el uso de las máscaras. Pero un día, Kran, el hombre solar, descubrió el secreto de las mujeres y se lo explicó a los hombres. Enfurecidos, éstos mataron a todas las mujeres excepto a las niñas, y desde entonces han organizado ceremonias secretas, con máscaras y dramáticos rituales, para aterrorizar a su vez a las mujeres. Este festival continúa a lo largo de entre cuatro y seis meses, y durante las ceremonias, el espíritu maligno femenino, Xalpén, tortura a los iniciados y los "mata". Pero otro espíritu, Olim, un gran hechicero, los resucita.[50] Por eso, en Tierra del Fuego, al igual que en Australia, los ritos de la pubertad tienden a ser cada vez más dramáticos e intensos, a fin de aumentar la naturaleza aterradora de los escenarios de la muerte iniciática. Pero la dramática elaboración de rituales y la introducción de mitologías asombrosas e incluso sensacionales no tiene lugar en nombre de los seres supremos. Por el contrario, esas innovaciones tienen como resultado la disminución de la importancia de los seres supremos, e incluso la completa eliminación de su presencia activa en el culto. Su lugar es ocupado por seres demoníacos y, en general, por figuras míticas que de alguna manera están relacionas con un momento terrible pero decisivo de la historia de la humanidad. Esos seres revelan ciertos misterios sagrados o ciertos patrones de comportamiento social que alteran de forma radical el modo de existencia del hombre y, en consecuencia, sus instituciones religiosas y sociales. Aunque ' sobrenaturales, en el principio de los tiempos esos seres míticos vivieron una vida comparable a la vida de los hombres; y más concretamente, también experimentaron tensión, conflictos, dramas, agresión, sufrimiento y, generalmente, la muerte. Y al vivir todo ello por primera vez en la tierra, instituyeron la actual forma de vida humana. La iniciación revela esas aventuras primigenias a los novicios, que reactualizan de forma ritual los momentos ; mas dramáticos de la mitología de los seres sobrenaturales.

Este fenómeno se hace más visible cuando dejamos las regiones extremas del mundo deshabitado -Australia, Tierra del Fuego- y estudiamos las religiones de Melanesia, África y Norteamérica. Los ritos se tornan más complejos y variados; las ordalías, más extraordinarias; el sufrimiento físico alcanza los horrores de la tortura; la muerte mística aparece sugerida por la agresividad ritual cuando el novicio es separado de su madre. Entre los hotentotes, por ejemplo, al iniciado se le permite insultar e incluso maltratar a su madre,[51] a cambio de emanciparse de su tutela. En algunas regiones de Papua el novicio camina sobre el cuerpo de su madre, pisando deliberadamente sobre su vientre,[52] confirmando mediante este gesto su definitiva separación de ella.

Escenarios de muerte iniciática

Los ritos de muerte iniciática se hacen más largos y complejos, a veces convirtiéndose en auténticos escenarios dramáticos. En el Congo y en la costa de Loango, los muchachos de entre , diez y doce años beben una poción que les torna inconscientes. A continuación son llevados a la selva y circuncidados. Bastían informa de que se les entierra en la casa de los fetiches, y que cuando

se despiertan parecen haber olvidado su vida pasada. Durante su reclusión en la selva se les pinta de blanco (una señal clara de que se han convertido en espectros), se les permite robar, se les enseña las tradiciones tribales y aprenden una nueva lengua.[53]

En esta situación son características la muerte, simbolizada por la pérdida de conciencia, por la circuncisión y por el sepelio; el olvido del pasado; la asimilación de los novicios a los espectros; y el aprendizaje de una nueva lengua. Todos estos temas tienen lugar en numerosos ritos de la pubertad de África, Oceanía y Norteamérica. Como es imposible citarlos todos, por el momento me limitaré a unos pocos ejemplos acerca de olvidar el pasado después de la iniciación. En Liberia, cuando los novicios -que se supone que han sido muertos por el espíritu del bosque- son resucitados a una nueva vida, tatuados, y con un nuevo nombre, parecen haber olvidado por completo sus existencias pasadas. No reconocen a sus familias ni a sus amigos, y ni siquiera recuerdan cómo realizar las tareas más elementales, como lavarse, por ejemplo.[54] De igual manera, los iniciados de algunas sociedades secretas sudanesas también olvidan sus lenguas.[55] Entre los makua, los novicios pasan varios meses en una choza alejada del poblado y se les dan nuevos nombres; cuando regresan al poblado han olvidado sus relaciones familiares. Como dice Karl Weule: «A causa de su estancia en el desierto, para la madre el hijo está muerto».'" Olvidar es un símbolo de muerte, pero también puede ser interpretado como sintomático de un estado infantil. Entre los patasiva de Ceram occidental, por ejemplo, a las mujeres se les muestran las lanzas ensangrentadas con las que se supone que el espíritu ha matado a los novicios. Cuando éstos regresan al poblado, se comportan como niños pequeños: no hablan y cogen las cosas por el lado equivocado.[57] Aunque se pueda discutir mucho acerca de su sinceridad, estas actitudes y comportamientos tienen un propósito bien definido: proclamar ante toda la comunidad que los novicios son seres nuevos.

La dramática estructura de ciertos ritos de la pubertad se perfila claramente en los casos acerca de los que contamos con detalladas y precisas descripciones. Un buen ejemplo es el de los pangwe, cuyos rituales iniciáticos son el objeto de un excelente estudio realizado por Günther Tessmann. Cuatro días antes de la ceremonia se marca a los novicios, y el marcado se denomina "consagración de la muerte". El día que tiene lugar el festival se les da a beber una poción nauseabunda, y cualquier novicio que la vomite es expulsado del poblado con gritos de: «¡Debes morir!». A continuación, se lleva a los novicios a una casa llena de hormigueros, y se les hace permanecer en el interior durante algún tiempo, en el trancur-so del cual son mordidos por las hormigas, mientras los guardianes gritan: «¡Te matarán, ahora debes morir!». Luego, los tutores conducen a los novicios a "la muerte" en una cabana de la selva, donde, durante todo un mes, vivirán completamente desnudos y en absoluta soledad. Usan un xilófono para anunciar su presencia, de manera que nadie tenga la mala suerte de encontrarse con uno de ellos. Al final de ese mes se les pinta de blanco y se les permite regresar al poblado para tomar parte en las danzas, pero deben volver a dormir a la cabana de la selva. Se les prohibe que las mujeres les vean comer porque, como escribe Tessmann: «Claro está, los muertos no comen». Permanecen en la selva durante tres meses. Entre los pangwe del sur, la ceremonia todavía es más dramática. Una excavación que representa la tumba se cubre con una figura de yeso, normalmente en forma de máscara. La excavación simboliza el vientre de la divinidad de culto, y los novicios pasan por encima, señalando su nuevo nacimiento.[58]

Aquí encontramos un escenario muy desarrollado, que comprende varios momentos: consagración a la muerte; tortura ini-ciática; muerte propiamente dicha, simbolizada por la segregación en la selva y muerte ritual; imitación del comportamiento de los espectros, pues se considera que los novicios están en otro mundo y por ello son considerados muertos; finalmente, el ritual del renacimiento y del regreso al poblado. Probablemente, un considerable número de pueblos africanos y de otras latitudes todavía cuentan con escenarios tan elaborados con el de los pangwe, incluso en nuestros días. Pero los exploradores, sobre todo los del siglo xix, no siempre han registrado los detalles de esas ceremonias. Por lo general no dicen mucho más aparte de que han presenciado un ritual de muerte y resurrección.

Pero también hay un cierto número de ceremonias africanas en las que el elemento dramático es de vital importancia. De eso es de lo que hablan, por ejemplo, Torday y Joyce cuando describen los ritos de la pubertad bushongo. Se cava una larga fosa, en la que hay cuatro nichos, y allí se ocultan cuatro hombres, disfrazados respectivamente de leopardo, guerrero, herrero y mono. A los novicios se les hace caminar a través de la fosa; en un momento dado caen en un estanque de agua. Otra ceremonia, la *ganda,* es todavía más aterradora. Un hombre desaparece en un túnel y sacude varios postes enterrados en el suelo cuya cúspide puede verse desde lejos. Los novicios creen que está siendo atacado por espíritus en el túnel y que está luchando por su vida. Tras frotarse secretamente el cuerpo con sangre de cabra, el hombre sale del túnel como si estuviese gravemente herido y exhausto. Cae redondo al suelo, y otros hombres se lo llevan de inmediato. A continuación se ordena a los novicios que entren en el túnel, uno tras otro. Pero aterrorizados, acostumbran a suplicar que no se les obligue. Niyami -el rey, que es al mismo tiempo maestro iniciá-tico-consiente, a cambio del pago de una cierta suma.[59]

Aquí encontramos un escenario aterrador que pone a prueba el valor de los novicios. Este ritual de la pubertad bushongo ha sido influenciado, con bastante probabilidad, por las ceremonias ini-ciáticas de las sociedades secretas, tan importantes en África. Podemos sospechar dicha influencia siempre que encontremos iniciaciones de la pubertad de carácter tan dramático y la utilización de máscaras. Ése es el caso, por ejemplo, de los elema de Nueva Guinea. Aquí, cuando los muchachos han alcanzado aproximadamente los diez años, se los aisla en la "casa de los hombres" *(era-vo)* y el poblado es invadido por hombres enmascarados, heraldos de Kovave, el dios de la montaña.[60] Los enmascarados aterrorizan el poblado al hacer girar sus zumbadoras por la noche; tienen derecho a matar a cualquier mujer o no iniciado que trate de descubrir su identidad. Mientas tanto, el resto de los hombres almacena gran cantidad de alimentos, sobre todo carne de cerdo, y cuando Kovave aparece, todos se retiran a la selva. Una noche se lleva a los novicios a la presencia de Kovave. Escuchan una voz en la oscuridad, que revela la tradición secreta y que amenaza de muerte a cualquiera que la comunique. A continuación son conducidos a cabanas y sometidos a restricciones dietéticas. Se les prohibe tener relaciones con mujeres. No se les permite hablar en las raras ocasiones en que abandonan las cabanas.[61] Su iniciación comprende varios grados, que en Nueva Guinea es ya una indicación de la influencia de las sociedades secretas. La atmósfera en la que se desarrollan esos ritos de la pubertad, con la súbita aparición de las máscaras y el terror de las mujeres y los no iniciados, sugiere la tensión característica de las sociedades secretas melanesias.

La ceremonia *nanda* es un buen ejemplo de rito de la pubertad desarrollado en un escenario dramático, que solía tener lugar en algunas zonas de Fiji. El ritual comenzaba con las construcción de un recinto de piedra, a veces de más de treinta metros de largo por quince de ancho, a gran distancia del poblado. La pared de piedra podía alcanzar una altura de un metro. La estructura se llamaba *nanda,* literalmente "cama".[62] Para nuestro propósito, podemos pasar por alto algunos aspectos del ritual, por ejemplo, su relación con la cultura megalítica y su origen mítico, según el cual la *nanda* fue enseñada a los antepasados por dos extranjeros, de aspecto negro y de estatura baja, cuyos rostros se hallaban pintados, respectivamente, de rojo y blanco. La *nanda* obviamente representa el terreno sagrado. Entre su construcción y la primera iniciación pasan dos años, y dos años más entre la primera y la segunda iniciación, tras la cual, los neófitos acaban siendo considerados hombres. Un poco antes de la segunda ceremonia se almacena gran cantidad de alimentos y se construyen cabanas cerca de la *nanda.*

Un día en concreto, los novicios, conducidos por un sacerdote, se aproximan a la *nanda* en fila india, con un bastón en una mano y una lanza en la otra. Los hombres mayores les esperan frente a los muros, cantando. Los novicios dejan caer las armas a los pies de los ancianos, simbolizando la ofrenda de regalos, y luego se retiran a las cabanas. Al quinto día, de nuevo conducidos por los sacerdotes, vuelven a dirigirse al recinto sagrado, pero en esta ocasión no les esperan los ancianos. Entonces son metidos en la *nanda.* Allí «se encuentran una hilera de hombres muertos, ensangrentados, con los cuerpos aparentemente destripados y las entrañas visibles». El

sacerdote-guía camina por encima de los cadáveres y los aterrorizados novicios le siguen al otro extremo del recinto, donde les espera el sumo sacerdote. «De repente, éste estalla en un gran alarido, tras lo cual los muertos se ponen en pie, y corren hacia el río para lavarse la sangre y la porquería con la que han sido embadurnados.»[63]

Los hombres representan a los antepasados, resucitados por el misterioso poder del culto secreto, un poder dirigido por el sumo sacerdote pero compartido por el resto de los iniciados. El propósito de este escenario no es sólo aterrorizar a los novicios, sino también mostrarles que el misterio de muerte y resurrección está siendo representado en el recinto sagrado. Porque lo que el sumo sacerdote les revela son los secretos por cuyo poder la muerte siempre estará seguida por la resurrección.

Este ejemplo ilustra muy bien el importante papel que los antepasados acaban desarrollando en las ceremonias de la pubertad. En pocas palabras, aquí tenemos un regreso periódico de los muertos entre los vivos con el propósito de iniciar a los jóvenes. Este tema mítico-religioso aparece muy documentado en otras partes, por ejemplo, en el Japón protohistórico y entre los antiguos pueblos germánicos.[64] Lo que importa de cara a nuestro propósito es la idea de muerte y resurrección, que es básica en todas las formas de iniciación, y a la que aquí se añade la noción de que la muerte nunca es definitiva, porque los muertos regresan. Como veremos más tarde, esta idea está destinada a desempeñar un papel esencial en las sociedades secretas.

Ser tragado por un monstruo

Las emociones fuertes, el miedo, el terror, tan hábilmente evocados por los escenarios que acaban de ser descritos, tienen que ser considerados de igual manera que tantas otras torturas iniciaticas. Ya hemos visto algunos ejemplos de pruebas crueles; naturalmente, son muchas más y muy variadas. En el sudeste de África, los tutores golpean despiadadamente a los novicios, y éstos no deben demostrar dolor alguno.[65] Los excesos de este tipo acaban a veces provocando la muerte del muchacho. En esos casos no se informa a la madre hasta el período de segregación en la selva.[66] Entonces se le dice que su hijo fue muerto por el espíritu,[67] o que, al ser tragado por un monstruo junto con el resto de los novicios, no pudo escapar de su vientre. En cualquier caso, las torturas equivalen a una muerte ritual. Los golpes que recibe el novicio, las picaduras de los insectos, la comezón causada por plantas venenosas, las mutilaciones, todas esas variadas formas de tortura, significan precisamente que está siendo matado por el animal mítico que es el señor de la iniciación; que está siendo despedazado y aplastado en su buche, "digerido" en su vientre.

La comparación de las torturas iniciáticas con los sufrimientos del novicio al ser tragado y digerido por el monstruo viene confirmada por el simbolismo de la cabana en la que se aisla a los muchachos. A menudo la cabana simboliza el cuerpo o el buche abierto de un monstruo acuático,[61]* de un cocodrilo, por ejemplo, o de una serpiente.[69] En algunas zonas de Ceram, la apertura a través de la que pasan los novicios se llama la boca de la serpiente. Ser encerrado en la cabana equivale a permanecer prisionero en el vientre del monstruo. En la isla de Rooke, donde a los novicios se les aisla en una cabana en la selva, unos hombres enmascarados les explican a las mujeres que sus hijos están siendo devorados por un ser aterrador, llamado Marsaba.[70]

A veces, penetrar en el cuerpo del monstruo incluye elaborados efectos especiales. Entre algunas tribus del sudeste de Australia, el novicio debe tenderse en una depresión natural o en una excavación, y ante él se coloca una pieza de madera cortada en dos, que representa las mandíbulas de la serpiente que es la señora de la iniciación.[71] Pero Nueva Guinea nos proporciona los ejemplos más elocuentes del simbolismo de la cabana iniciática. Para la circuncisión de los muchachos se construye una casa especial, que tiene la forma del monstruo Barlun, que se cree que traga a los novicios;[72] es decir, el edificio tiene un "vientre" y una "cola".[73] La entrada del novicio en la cabana equivale a entrar en el vientre del monstruo. Entre los nor-papúa (en la costa norte del centro de

Nueva Guinea) los novicios son tragados y luego vomitados por un espíritu cuya voz suena como una flauta. Plásticamente, el espíritu también se representa tanto mediante máscaras como por pequeñas chozas de hojas en las que entran los que están siendo iniciados.[74] Las cabanas iniciáticas de los kai y de los jabim cuentan con dos entradas: una representa la boca del monstruo y es bastante grande; la otra, que es más pequeña, simboliza la cola.[75]

Un rito equivalente es entrar en una figura que se asemeja a un monstruo acuático (cocodrilo, ballena, pez grande). Por ejemplo, entre los papuas de Nueva Guinea, cuentan con un muñeco monstruoso llamado Kaiemunu, hecho de rafia. Durante la iniciación, el novicio debe entrar en el vientre del monstruo. Pero en nuestros días, el significado iniciático del acto se ha perdido; el muchacho entra en Kaiemunu mientras su padre todavía finaliza su construcción.[76]

Tendremos ocasión de regresar al simbolismo de la entrada en el vientre del monstruo. Pues este patrón iniciático alcanzó una difusión muy amplia y ha sido constantemente reinterpretado en varios contextos culturales. Por el momento, digamos que el simbolismo de la cabana es mucho más amplio que el mostrado en estos primeros ejemplos. La cabana iniciática no sólo representa el vientre del monstruo devorador, sino también el útero.[77] La muerte del novicio significa un regreso al estado embrionario. Eso no debe entenderse simplemente en términos psicológicos, sino también cosmológicos. No se trata sólo de una repetición de la primera gestación y del nacimiento carnal dentro de la madre; también es un retorno temporal al modo virtual, precósmico (simbolizado por la noche y la oscuridad), seguido de un renacimiento que puede ser comparado con una "creación del mundo".[78] Esta necesidad de repetir periódicamente la cosmogonía, y de homologar las experiencias humanas respecto a los grandes momentos cósmicos, es, además, una característica del pensamiento primitivo y arcaico.

El recuerdo de la aislada cabana iniciática, alejada en el bosque, fue conservada en historias populares, incluso en Europa, mucho después de que los ritos de la pubertad dejasen de llevarse a cabo. Los psicólogos han demostrado la importancia de ciertas imágenes arquetípicas; y la cabana, el bosque y la oscuridad son imágenes de ese tipo. Expresan el eterno psicodrama de una muerte violenta seguida del renacimiento. El bosque simboliza tanto el infierno como la noche cósmica, es decir, muerte y virtualidad; la cabana es el buche de un monstruo devorador, en el que el neófito es comido y digerido, pero también un útero sustentador, en el que es engendrado de nuevo. Los símbolos de muerte y renacimiento iniciático son complementarios.

Como ya hemos visto anteriormente, algunos pueblos comparan a los novicios segregados en el bosque con las almas de los muertos. Suelen ser frotados con un polvo blanco que les hace parecer espectros.[79] No comen con los dedos, porque los muertos no usan los dedos.[80]' Para ofrecer sólo unos pocos ejemplos, en algunas zonas de África (los negros babali de lturi)[81] y de Nueva Guinea[82] los novicios comen con un palito. En Samoa se les obliga a utilizar dichos palitos hasta que se les cura la herida de la circuncisión.[83] Pero esta estancia entre los muertos no carece de recompensas. Los novicios recibirán revelaciones de conocimientos secretos. Porque los muertos saben más que los vivos. Aquí tenemos nuestro primer ejemplo de la importancia religiosa de los muertos. Se acentúa el culto de los antepasados, y las figuras de los seres celestiales casi desaparecen de la práctica religiosa viva. La muerte ritual tiende a ser valorada no sólo como una dura prueba iniciática necesaria para un nuevo nacimiento, sino también como una situación privilegiada en sí misma, porque permite que los novicios vivan en compañía de los antepasados. Esta nueva concepción está destinada a desempeñar un importante papel en la historia religiosa de la humanidad. Incluso en sociedades desarrolladas, los muertos son considerados los poseedores del conocimiento arcano, y siempre se buscarán los lugares donde reposan los muertos para obtener profecías o inspiración poética.

Los grados de revelación

Pero como hemos visto, *todas* las formas de iniciación de la pubertad, incluso las más elementales, implican la revelación de un secreto y de conocimientos sagrados. Algunos pueblos

llaman "los conocedores" a sus iniciados.[84] Además de las tradiciones tribales, los novicios aprenden una nueva lengua, que utilizarán más tarde para comunicarse entre ellos.

Una lengua especial —o al menos un vocabulario inaccesible para las mujeres y los no iniciados- es la muestra de un fenómeno cultural que se desarrollará totalmente en las sociedades secretas. Tiene lugar una progresiva transformación de la comunidad de iniciados en una hermandad todavía más cerrada, con nuevos ritos de admisión y muchos grados de iniciación. No obstante, este fenómeno ya se encuentra presente de forma rudimentaria en las culturas más arcaicas. Para limitar nuestros ejemplos a Australia, en algunas tribus la iniciación de la pubertad consiste en una serie de rituales a veces separados por un intervalo de varios años[85] y -todavía más significativo- no todos los novicios son autorizados a tomar parte en ellas. Donde se acostumbra a realizar la subincisión, ésta tiene lugar varios años después de la circuncisión, y representa un nuevo grado de iniciación. Por ejemplo, entre los dieiri, la subincisión es el último de los cinco ritos iniciáticos principales, y no está abierta a todos los iniciados.[86] Entre los los karadjeri, los ritos se suceden unos a otros a lo largo de un período que puede prolongarse durante diez años. La razón de estos largos intervalos es religiosa. Tal y como lo expresa Tindale: «Muchas de las partes más importantes del ritual sólo le son reveladas [al aspirante] al cabo de muchos años; depende de su prestigio y su capacidad de aprendizaje».[87] En otras palabras, el acceso a las tradiciones religiosas de la tribu también depende de los poderes espirituales del candidato, de su capacidad de experimentar lo sagrado y de su comprensión de los misterios.

Aquí encontramos la explicación no sólo de la aparición de las sociedades secretas, sino también de la organización de hermandades de hechiceros, chamanes y místicos de todo tipo. La idea subyacente es simple y fundamental: aunque lo sagrado es accesible a todos los seres humanos, incluidas las mujeres, no por ello queda exhausto tras las primeras revelaciones. La experiencia y el conocimiento religioso tienen grados, y planos más y más elevados, que, por su propia naturaleza, no pueden ser alcanzados por todos. La experiencia y el conocimiento religioso profundos requieren de una especial vocación, una fuerza de voluntad y una inteligencia excepcionales. Al igual que un hombre no puede convertirse en chamán o en místico simplemente queriéndolo, tampoco puede alcanzar ciertos grados iniciáticos a menos que demuestre que posee cualidades espirituales. En algunas sociedades secretas también se pueden alcanzar grados elevados mediante regalos espléndidos. Pero no debemos olvidar que para el mundo primitivo, la riqueza es un prestigio de naturaleza mágico-religiosa.

Los sucesivos grupos de hechos que he revisado en este capítulo nos han permitido comprender la complejidad de los ritos de la pubertad. Vemos cómo el ser supremo o su hijo es sustituido como director de la iniciación por los antepasados o los dioses animales, convirtiéndose ésta en algo más dramático, y que su patrón fundamental -muerte y resurrección- se desarrolla en escenarios muy detallados y a menudo aterradores. También hemos visto que las pruebas iniciáticas elementales (extracción de un diente incisivo, circuncisión) son aumentadas mediante un mayor número de torturas, cuyo propósito, no obstante, sigue siendo el mismo: proporcionar la experiencia de la muerte ritual. Hay un elemento que cobra una mayor importancia: la revelación de la sacralidad de la sangre y de la sexualidad. El misterio de la sangre suele estar unido al misterio de la comida. Los incontables tabúes dietéticos realizan una función dual, económica pero también espiritual. Porque, en los ritos de la pubertad, los novicios se tornan conscientes del valor sagrado de los alimentos y asumen la condición adulta; es decir, ya no siguen dependiendo de sus madres y del trabajo de otros para su alimentación. Así pues, la iniciación equivale a una revelación de lo sagrado, de la muerte, de la sexualidad, y de la lucha por los alimentos. Sólo tras haber adquirido esas dimensiones de la existencia humana se convierte uno en un auténtico hombre.

Lo que también sobresale de los hechos analizados en este capítulo es el papel cada vez más importante desempeñado por los ancestros o antepasados, normalmente representados mediante máscaras. Al igual que las iniciaciones de la pubertad de Australia se representan bajo la dirección del hechicero, en Nueva Guinea, África o en Norteamérica los ritos son dirigidos por sacerdotes u hombres enmascarados. Muy a menudo, son los representantes de las sociedades secretas -y, por

tanto, representantes de los antepasados- los que dirigen las ceremonias. Las iniciaciones de la pubertad se llevan a cabo contando con el padrinazgo de especialistas en lo sagrado, que descienden para decir que están controlados por hombres con una cierta vocación religiosa. A los novicios no sólo les enseñan los ancianos, sino también, cada vez más, los sacerdotes y miembros de las sociedades secretas. Los aspectos más importantes de la religión de la tribu -técnicas de éxtasis, los secretos y milagros del hechicero, las relaciones con los antepasados, por ejemplo- les son reveladas a los novicios por hombres que poseen una profunda experiencia religiosa, obtenida como resultado de una vocación especial o tras un largo aprendizaje. De ello se desprende que las iniciaciones de la pubertad se irán adecuando a una pauta que cada vez dependerá más y más de la tradición mística de los hechiceros y de las sociedades enmascaradas. Y todo ello se manifestará en una dirección, con un aumento de la confidencialidad, y en otra mediante la multiplicación de grados iniciáticos y por la predominancia espiritual, social e incluso política de una minoría compuesta por iniciados de alta graduación, los únicos depositarios de la doctrina transmitida por los antepasados.

Bajo esta perspectiva religiosa, la iniciación es equivalente a introducir al novicio en la historia mítica de la tribu. En otras palabras, el que está siendo iniciado se entera de los hechos de los seres sobrenaturales, que, en el tiempo soñado, establecieron la presente condición humana y todas las instituciones religiosas, sociales y culturales de la tribu. En definitiva, tener acceso a todo este conocimiento tradicional significa estar enterado de las aventuras de los antepasados y de otros seres sobrenaturales cuando éstos vivieron en la tierra. En Australia, estas aventuras significan poco más que largos viajes durante los que los seres del tiempo soñado se cree que realizaron un cierto número de actos. Como hemos visto, los novicios se ven obligados a evocar esos míticos periplos durante su iniciación. De esa manera reviven los sucesos del tiempo soñado. Para los australianos, esos sucesos primigenios representan una especie de cosmogonía, aunque, en general, la obra del tiempo soñado es de consumación y perfección: los antepasados míticos no crearon el mundo, pero io transformaron otorgándole su forma presente; tampoco crearon al hombre, pero lo civilizaron. A menudo, la existencia terrenal de esos seres primigenios finalizó en una muerte trágica o con su desaparición bajo la tierra o en el cielo. Eso significa que su existencia contiene un elemento dramático, que no estaba presente en los mitos de los seres supremos celestiales del sudeste de Australia. Lo que se comunica es, por tanto, una historia mítica bastante azarosa, y cada vez menos la revelación de los actos creativos de los seres supremos. La doctrina transmitida a través de la iniciación se circunscribe cada vez más a la historia de los hechos de los antepasados, es decir, a una serie de acontecimientos dramáticos que tuvieron lugar en los tiempos imaginarios. Ser iniciado equivale a saber qué *pasó* en los tiempos primordiales, y no a saber quiénes son los dioses y cómo fueron creados el mundo y el hombre. El conocimiento sagrado y secreto ya no depende de los dioses, sino de los antepasados míticos. Fueron los antepasados míticos los que vivieron el drama primigenio que estableció el mundo en su forma presente, y, en consecuencia, son ellos quienes conocen y pueden transmitir sus conocimientos. En términos modernos, podríamos decir que este conocimiento sagrado deja de pertenecer a la ontología y pasa a convertirse en una historia mítica.

III. DE LOS RITOS TRIBALES A LOS CULTOS SECRETOS

Iniciación de las muchachas

Antes de pasar a examinar algunas pautas iniciáticas que nos mostrarán la continuidad existente entre los ritos de la pubertad y los de entrada en las sociedades secretas, debemos prestar cierta atención a las iniciaciones de las muchachas. Han sido menos estudiadas que las de los muchachos y por ello no son bien conocidas. Es cierto que los ritos femeninos de la pubertad, y especialmente sus aspectos secretos, han resultado menos accesibles a los etnólogos. La mayoría de los observadores nos han ofrecido descripciones que son sobre todo relativas a los aspectos externos. Contamos con muy poca documentación sobre la instrucción religiosa de las chicas jóvenes durante su iniciación y, sobre todo, de los ritos secretos por los que se dicen que pasan. A pesar de estos vacíos, es posible hacerse una idea aproximada sobre la estructura y morfología de las iniciaciones de las muchachas.

Para empezar, podemos destacar tres cosas: la primera es que las iniciaciones femeninas de la pubertad están menos extendidas que las de los muchachos, aunque ya aparecen documentadas en los estratos culturales antiguos (Australia, Tierra del Fuego, y otros lugares);[1] la segunda es que los ritos son, sin lugar a dudas, menos desarrollados que los de las iniciaciones masculinas; y tercera, que las iniciaciones femeninas son individuales. Esta última característica ha tenido importantes consecuencias. Puede explicarse fácilmente por el hecho de que la iniciación femenina comienza con la primera menstruación. Este síntoma fisiológico, la señal de la madurez sexual, significa una ruptura: el alejamiento de la muchacha de su mundo familiar. Se la aisla de inmediato, separándola de la comunidad, algo que nos recuerda, en el caso masculino, la separación de la madre y la segregación. En ambos sexos, pues, la iniciación empieza con una ruptura. Pero existe una diferencia: para las chicas, la segregación tiene lugar en cada caso inmediatamente después de la primera menstruación, y por ello es individual; mientras que para los chicos, la iniciación es colectiva, teniendo lugar para todos durante la pubertad. El carácter individual de la segregación de las chicas jóvenes, que tiene lugar con la aparición de los signos de la menstruación, explica el número comparativamente menor de ritos inicíáticos. Pero no hay que pasar por alto una cosa: la duración de la segregación varía según las culturas, desde tres días (como en Australia e India), hasta veinte meses (Nueva Zelanda) o incluso varios años (Camboya). En otras palabras, las muchachas conforman al final un grupo, y luego su iniciación se convierte en colectiva,[2] bajo la dirección de las mujeres mayores de la familia (como en India) o de ancianas (África). Estas tutoras las instruyen en los secretos de la sexualidad y fertilidad, y les enseñan las costumbres de la tribu y al menos algunas de sus tradiciones religiosas, las accesibles a las mujeres. Así pues, la educación impartida es de carácter general, pero su esencia es religiosa; consiste en una revelación de la sacralidad de la mujer. Se prepara ritualmente a la muchacha para que asuma su modo de ser específico, es decir, para convertirse en creadora, y al mismo tiempo se le enseñan sus responsabilidades en la sociedad y en el cosmos, responsabilidades que, entre los pueblos primitivos, siempre son de naturaleza religiosa.

Como ya hemos señalado, los ritos iniciáticos femeninos –al menos por lo que hasta el momento conocemos de ellos— son menos dramáticos que los de los muchachos. El elemento importante que sobresale es la segregación, que tiene lugar tanto en el bosque (como sucede entre los swahili), o bien en una cabana al efecto, como es el caso entre muchas tribus norteamericanas (shushwap, wintun y otras), en Brasil (coroado) y en las Nuevas Hébridas, en las islas Marshall, pero también entre los vedas y en algunos pueblos africanos.[3] Al hablar de los ritos de la pubertad

masculinos hicimos referencia al complejo simbolismo del bosque y la cabana; un simbolismo que es por una parte el del más allá, es decir el de la muerte, y el de la oscuridad de la gestación en el útero materno. El simbolismo de la oscuridad también se enfatiza en la segregación ceremonial de las muchachas, ya que son aisladas en un rincón oscuro de la casa, y entre muchos pueblos se las prohibe ver el sol, un tabú cuya explicación radica en la conexión mística existente entre la luna y la mujer. En otros lugares se las prohibe dejarse tocar por nadie, o bien moverse. Una prohibición peculiar de las sociedades sudamericanas es el prohibirles tocar el suelo; las novicias pasan sus días y noches en hamacas.[4] En casi todas partes también existen, claro está, restricciones dietéticas, y entre algunos pueblos las novicias visten un atuendo especial.[5]

La ceremonia que concluye el proceso es tan esencial como la segregación, que constituye el primer rito iniciático. Entre algunas tribus de la costa del norte de Australia, la muchacha que pasa por su primera menstruación es aislada en una cabana durante tres días, en los que ha de observar varios tabúes dietéticos. A continuación se la pinta con ocre y es decorada en profusión por el resto de las mujeres. «En el punto culminante», escribe Berndt, «todas las mujeres la acompañan al amanecer hasta un aiToyo de aguas dulces o una laguna.»" Tras el baño ritual, se la lleva en procesión hasta el «campamento principal, mientras es aclamada, para ser aceptada socialmente como una mujer».[7] Berndt observa que antes de que se estableciese una misión en la Tierra de Arnhem, el ritual era más complejo e incluía canciones. Los etnólogos modernos a veces se encuentran con instituciones que están a punto de desaparecer. Sin embargo, en el caso objeto de nuestro estudio, se ha preservado todo lo esencial, pues la procesión y la aclamación final por parte de las mujeres son rasgos característicos de las iniciaciones femeninas. En algunos lugares, la segregación concluye con una danza colectiva, y esta costumbre es una característica especial de los primeros pueblos agrícolas *(Pflanzervólker).* [8] Entre estos mismos paleoagricultores, las muchachas que han sido iniciadas son exhibidas y aclamadas,[9] o bien visitan en procesión los hogares del asentamiento para recibir regalos.[10] Hay otras señales externas que también marcan el final de la iniciación, por ejemplo los tatuajes o el ennegreci-miento de la dentadura.[11] No obstante, hay etnólogos que consideran que esas costumbres son innovaciones debido a la influencia de las culturas totémicas.[12]

Así pues, el rito esencial es la exhibición solemne de la muchacha ante toda la comunidad. Es un anuncio ceremonial de que el misterio ha culminado. Se *demuestra* que la muchacha es adulta, es decir, que está preparada para asumir el modo de ser propio de la mujer. Demostrar algo ceremonialmente -un signo, un objeto, un animal, un hombre- es declarar una presencia sagrada, aclamar el milagro de una hierofanía[13]. Este rito, tan simple en sí mismo, denota un comportamiento religioso arcaico. Tal vez incluso anterior al lenguaje articulado, ya que muestra solemnemente un objeto que se considerada excepcional, singular, misterioso y sagrado. Probablemente, esta presentación ceremonial de la iniciada representa la primera escenificación de la ceremonia. Las danza colectivas mencionadas anteriormente expresan la misma experiencia primordial de una manera que es, a la vez, más plástica y más dramática.

Está claro que los ritos iniciáticos femeninos están relacionados, aún más que los masculinos, con el misterio de la sangre. Algunos estudiosos han tratado incluso de explicar la segregación iniciática de las muchachas relacionándola con el miedo primitivo a la sangre menstrual. Frazer subrayó este aspecto del problema y demostró que se aisla a las mujeres en cabanas durante sus períodos menstruales, al igual que les sucede a las muchachas cuando aparecen sus primeros síntomas fisiológicos.[14] Pero Wilhelm Schmidt ha demostrado que las dos costumbres no son coincidentes: la segregación mensual de las mujeres es una costumbre que aparece sobre todo documentada entre los pueblos nómadas de cazadores y pastores, es decir, en sociedades en las que tratan con animales y sus productos (carne, leche) y en las que la sangre menstrual se considera aciaga; mientras que la segregación iniciática de las muchachas es una costumbre peculiar de las sociedades matriarcales. Y, añade Schmidt, que al menos entre algunas de estas sociedades matriarcales, la iniciación de las muchachas incluye festividades en las que se manifiesta la alegría general por el hecho de que las muchachas hayan alcanzado la edad de la pubertad y por ello

puedan fundar familias.[15] Pero, tal y como hemos visto, estas festividades son de estructura demasiado arcaica como para poder considerarlas creación del ciclo matriarcal, que, según el punto de vista de Schmidt, es un fenómeno sociocultural más reciente.

En cualquier caso, el temor masculino de la sangre femenina no explica los ritos de la pubertad de las muchachas. La experiencia fundamental, que por sí sola puede arrojar luz sobre la génesis de los ritos, es una experiencia femenina que cristaliza en el misterio de la sangre. A veces este misterio se manifiesta bajo extraños aspectos. Ése es el caso, por ejemplo, entre los dyak, quienes aislan a la muchacha púber en una cabana blanca durante todo un año, vistiéndola de blanco y alimentándola mediante comidas también blancas. Al final de su segregación, chupa la sangre de la vena abierta de un joven a través de un tubo de bambú.[16] El significado de esta costumbre parece ser que durante el período de segregación la muchacha no es ni hombre ni mujer; por ello se la considera "blanca", "sin sangre".[17] Aquí podemos reconocer el tema de la androgenización y asexualidad temporal de los novicios, un tema al que se hizo referencia en el capítulo anterior. Se sabe de casos en los que se viste a las muchachas de hombre durante el período iniciático, al igual que los muchachos visten ropas femeninas durante su noviciado.

Grados de las iniciaciones femeninas

Entre algunos pueblos, la iniciación femenina incluye varios grados. Así pues, entre los yao la iniciación comienza con la primera menstruación, se repite de forma elaborada durante el primer embarazo y sólo concluye con el nacimiento del primer hijo.[18] El misterio de la sangre halla su consumación en el alumbramiento. Para la mujer, la revelación de que es *una creadora de vida* constituye una experiencia religiosa que no puede traducirse en términos masculinos. El ejemplo de la iniciación femenina de los yao, con sus tres grados, nos permite comprender dos fenómenos íntimamente relacionados: primero, la tendencia de las mujeres a organizarse en asociaciones religiosas secretas, modeladas según las hermandades masculinas; y segundo, la importancia que algunas culturas conceden al ritual del parto. Hablaremos acerca de esas asociaciones de mujeres cuando empecemos a estudiar la organización de las sociedades secretas; entonces veremos que, al menos en parte, las sociedades secretas femeninas han tomado prestados ciertos elementos morfológicos de las hermandades masculinas. En cuanto al ritual del parto, ha dado paso a costumbres en las que podemos identificar las semillas (o tal vez los vestigios) de un misterio. Pueden encontrarse vestigios de dichos escenarios míticos preservados incluso en Europa. En Schleswig, durante el siglo pasado, al enterarse del nacimiento de un nuevo hijo, todas las mujeres de la localidad se dirigían bailando y gritando hacia la casa de la nueva madre. Si se cruzaban con algún hombre de camino, le quitaban el sombrero y lo llenaban de excrementos; si se cruzaban con un carro, lo destrozaban y liberaban al caballo. Tras haberse reunido en casa de la nueva madre, recorrían frenéticamente la población gritando, dando vivas, entrando en las casas y llevándose todo lo que deseasen comer y beber; y se encontraban algún hombre, le obligaban a bailar.[19] Probablemente, en tiempos más remotos, en casa de la nueva madre se llevarían a cabo algunos rituales secretos. Sabemos que en el siglo xm esos rituales eran cosa corriente en Dinamarca; tras reunirse en casa de la nueva madre, las mujeres confeccionaban un muñeco de paja, al que llamaban Ox, y bailaban con él, haciendo gestos lascivos, cantando y danzando.[20] Estos ejemplos son valiosos; demuestran que las reuniones rituales de mujeres con ocasión del alumbramiento tienden a convertirse en asociaciones secretas.

Para volver a los ritos de la pubertad de las muchachas, debería añadir que durante el período de reclusión, las novicias aprenden canciones y danzas rituales, así como algunas habilidades específicamente femeninas, sobre todo a hilar y tejer. El simbolismo de estas artes es muy significativo. En la fase final de la cultura tendemos a elevarlas al rango de un principio que explique el mundo. La luna "hila" el tiempo y "teje" las vidas humanas.[21] Las diosas del destino son hilanderas. Por una parte, percibimos una relación oculta entre la concepción de las creaciones periódicas del mundo (una concepción proveniente de la mitología lunar) y las ideas de "tiempo" y

"destino", y por otra con el trabajo nocturno, con el trabajo femenino, que tiene que realizarse apartado de la luz del sol y casi en secreto. En algunas culturas, cuando finaliza la reclusión de las muchachas continúan reuniéndose en casa de alguna anciana para hilar juntas. La hilatura es un arte peligroso y por ello se lleva a cabo en casa especiales y sólo durante períodos de tiempo particulares y únicamente a ciertas horas. En algunas zonas del mundo se ha abandonado la hilatura, quedando incluso olvidada por completo, a causa de su mágico peligro.[22] En Europa persisten creencias similares (por ejemplo, en las hadas germánicas Perchta, Holda, Frau Hollé). En algunos lugares -en Japón, por ejemplo-[21] podemos hallar todavía el recuerdo mitológico de una tensión permanente, incluso de un conflicto, entre los grupos de las muchachas hilanderas y las sociedades secretas masculinas. Por la noche, los hombres y sus dioses atacan a las hilanderas y destruyen no sólo su trabajo, sino también sus lanzaderas y telares.

Existe una conexión mágica entre las iniciaciones femeninas, la hilatura y la sexualidad. Incluso en las sociedades desarrolladas las muchachas disfrutan de una cierta libertad prenupcial, y sus encuentros con los muchachos tienen lugar en la casa donde se reúnen para hilar. Esta costumbre todavía seguía viva en Rusia a principios del siglo xx.[21] Resulta sorprendente observar que en culturas en las que la virginidad es muy apreciada, los encuentros entre jóvenes y muchachas no sólo son tolerados, sino alentados por sus padres. No estamos frente a un caso de maneras disolutas, sino frente a un gran secreto: la revelación de la sacralidad femenina; la experiencia hace brotar los manantiales de la vida y la fertilidad. Las libertades prenupciales de las muchachas no son de naturaleza erótica, sino ritual; constituyen fragmentos de un misterio olvidado, y no festividades profanas. En Ucrania, durante ciertos períodos sagrados, y sobre todo con ocasión de bodas, las muchachas y las mujeres se comportan de una manera que resulta casi orgiástica.[25] Esta total inversión de comportamiento -de la modestia al exhibicionismo- indica un objetivo ritual, que implica a toda la comunidad. Se trata de un caso de la necesidad religiosa de un período de abolición de las normas que gobiernan la vida profana; en otras palabras, de la necesidad de suspender la ley que pende como un peso muerto de las costumbres y recrear un estado de absoluta espontaneidad. El hecho de que haya casos de ese tipo de comportamiento ritual que se hayan preservado hasta llegar al siglo xx entre pueblos cristianizados desde antiguo prueba, me parece a mí, que aquí estamos tratando con una experiencia religiosa extremadamente arcaica, con una experiencia del alma de la mujer. Más adelante hallaremos otras expresiones de la misma experiencia fundamental, cuando pasemos a examinar algunas de las organizaciones secretas de mujeres.

Resumiendo, las iniciaciones de las muchachas vienen determinadas por un misterio "connatural" al sexo femenino, la aparición de la menstruación, con todo lo que ese fenómeno implica para los pueblos primitivos: por ejemplo, purificación periódica, fecundidad, poderes curativos y mágicos. La muchacha se hace consciente de una transformación que le llega de una manera natural, asumiendo el modo de ser resultante, el modo de ser de la mujer adulta. Las iniciaciones de las muchachas no incluyen algunos de los elementos típicos en las iniciaciones masculinas, como la revelación de un ser divino, de un objeto sagrado (la zumbadora), o de un mito sobre el origen, la revelación de un acontecimiento que tuvo lugar al principio, una parte integral de la historia sagrada de la tribu y por tanto no perteneciente al mundo natural, sino a la cultura. Es necesario insistir en que las ceremonias femeninas relacionadas con la menstruación no están basadas en un mito original, como siempre es el caso en los ritos de la pubertad masculinos. Hay ciertos tipos de mitos que afirman que las ceremonias de iniciación ahora en posesión de los hombres, pertenecieron en principio a las mujeres. Pero estos mitos no tienen nada que ver con el misterio preeminente femenino, la menstruación. Los escasos mitos relacionados con el origen de la menstruación no pertenecen a la categoría de mitos iniciáticos.

De todo ello se desprende que, al contrario que las mujeres, durante su período iniciático, los hombres se hacen conscientes de realidades "invisibles" y aprenden una historia sagrada que no es evidente, es decir, que no se da en la experiencia inmediata. Un novicio comprende el significado de la circuncisión tras enterarse del mito original. Todo lo que le sucede durante la iniciación ocurre

porque ciertos acontecimientos que cambiaron la condición humana tuvieron lugar en los tiempos míticos. Para los muchachos, la iniciación representa una introducción a un mundo que no es inmediato: al mundo del espíritu y la cultura. Por el contrario, para las muchachas, la iniciación implica una serie de revelaciones relacionadas con el significado secreto de un fenómeno aparentemente natural: el signo visible de su madurez sexual.

Un culto secreto australiano actual

Pasemos ahora a examinar un culto secreto australiano, el ku-napipi, que todavía florece en la Tierra de Arnhem, en la Territorio del Norte, situado en la zona centroccidental de Australia. Desde el punto de vista de nuestra investigación, tiene un interés dual: por una parte, y aunque sus ceremonias más importantes están confinadas a los hombres, la ideología del kunapipi está dominada por el simbolismo religioso femenino, sobre todo por la figura de la Gran Madre, fuente de la fertilidad universal; por otra, aunque su escenario iniciático es de un tipo estructural que ya conocemos -el momento central es el ser tragado- también ofrece algunos elementos nuevos. En otras palabras, el kunapipi es un excelente punto de partida para nuestra investigación comparativa sobre la continuidad de pautas iniciáticas. Para iniciarse en el culto kunapipi sólo son aptos aquellos jóvenes que ya han pasado por los ritos iniciáticos de la pubertad. Por ello lo que aquí tenemos no es una ceremonia de graduación generacional, sino una iniciación más elevada, que de nuevo confirma el deseo del hombre primitivo de profundizar en su experiencia y conocimiento religioso.

El objetivo ritual del kunapipi es doble: la iniciación de hombres jóvenes y la renovación de las energías que aseguran la vida cósmica y la fertilidad universal. Esta renovación se obtiene mediante la reconstrucción del mito original. Mediante la reactualización de los actos que realizaron durante el "período imaginario", se libera el poder sagrado poseído por los seres sobrenaturales.[26] Estamos, pues, frente a una concepción religiosa con la que ya estamos más o menos familiarizado: un mito original conforma la base de un ritual iniciático; llevar a cabo el ritual es reactualizar el tiempo primordial, convertirse en contemporáneo del período imaginario.[27] El novicio participa en el misterio, y con ocasión de [e]'lo, toda la comunidad y su entorno cósmico se bañan en la atmósfera del período imaginario; el cosmos y la sociedad emergen regenerados. Está claro que la iniciación de un grupo de hombres jóvenes afecta no sólo a su propia situación religiosa, sino también a la de la comunidad. Aquí nos hallamos frente a las semillas de una concepción que se desarrollará en religiones más elevadas: que la perfección espiritual de una élite ejerce una influencia benéfica sobre el resto de la sociedad.

Pero observemos ahora el culto en sí mismo. Está basado en un mito bastante completo, del que sólo mencionaré los elementos principales. En el período imaginario, las dos hermanas Wau-walak, la mayor de las cuales acababa de dar a luz a un hijo, se dirigieron hacia el norte. Estas dos hermanas son realmente las "'madres duales". El nombre del culto, kunapipi, se traduce como "madre" o "anciana". Tras un largo viaje, las hermanas se detuvieron junto a un pozo, levantaron una cabana y trataron de cocinar algunos animales. Pero los animales huyeron del luego y se lanzaron al pozo. Pues, como explican hoy en día los aborígenes, los animales sabían que como una de las hermanas era impura a causa de la "sangre de la placenta", no se acercaría al pozo, en la que vivía la gran serpiente Julunggul. Y ciertamente, Julunggul, atraída por el olor de la sangre, salió de su hogar subterráneo, levantó su cabeza amenazadoramente —lo que provocó la aparición de nubes y relámpagos- y se dirigió reptando hacia la cabana. La hermana más joven trató de mantenerla apartada danzando, y sus danzas son actualmente reactualizadas en la ceremonia kunapipi. Finalmente, la serpiente ensalivó toda la cabana donde se refugiaban ambas hermanas y el niño, para tragársela, irguiéndose todo lo que le dio de sí su cuerpo, con la cabeza hacia el cielo. Poco después, vomitó a ambas hermanas y al niño. Todos volvieron a la vida tras ser mordidos por hormigas blancas, pero Julunggul se las volvió a tragar, en esta ocasión, definitivamente.

Este mito proporciona la base para dos rituales aparte del kunapipi, uno de los cuales, el *djunggawon,* constituye el rito iniciá-tico de la pubertad. Los aborígenes explican de la siguiente

manera el origen de todos estos rituales: una pitón, Lu'ningu, vio a Julunggul tragarse y luego devolver a las dos hermanas, y quiso imitarla. Vagó por el campo, tragándose a los jóvenes, pero cuando los devolvía, estaban muertos y a veces reducidos a esqueletos. En venganza, los hombres la mataron, y más tarde erigieron un monumento que la representaba: los dos postes llamados *jelma-latidji.* Para imitar el siseo de la serpiente fabricaron zumbadoras.[28] Finalmente, el cacique ceremonial se practica un corte en el brazo, diciendo: «Nos hacemos iguales a esas dos mujeres».[29]

En el ritual kunapipi, escribe Berndt, a los jóvenes novicios «que dejan el campamento principal para dirigirse al terreno sagrado, se les dice que serán tragados por Lu'ningu, al igual que cuando se tragó a los hombres jóvenes en la era soñada; y en épocas pasadas tenían que mantenerse apartados de las mujeres durante un período que iba de dos semanas a dos meses, que simbolizaba su estancia en el vientre de la serpiente».[30] Pero ambas serpientes -Julunggul y Lu'ningu- se han fundido en una sola, y a su regreso al campamento principal, los hombres les dicen a las mujeres: «Todos los jóvenes se han ido hoy, han sido tragados por Julunggul».[31] Pero en cualquier caso, el simbolismo del ritual de ser tragados es más complejo. Por una parte, los novicios, asimilados a las dos hermanas, se supone que han sido tragados por la serpiente; por otra, al entrar en el terreno sagrado, simbólicamente están regresando al útero materno primordial. Observamos que están pintarrajeados con arcilla ocre y con "sangre", que representa la sangre de las dos hermanas Wauwalak. «Es decir», escribe Berndt, «de cara al ritual, se convierten en las dos hermanas y son devorados por Julunggul; y al finalizar el ritual, son revividos al igual que lo fueron las mujeres.»[32] Pero también aquí, según los aborígenes, "el terreno triangular donde se ejecutan las danzas" representa el útero materno. Citando de nuevo el relato de Berndt: «Cuando los neófitos abandonan el campamento para dirigirse al terreno sagrado, se les dice que van a convertirse en seres cada vez más sagrados, y que también entrarán en la Madre; que entrarán en el útero, en el lugar circular, como sucedió al principio. Cuando se completa el ritual, la Madre "les echa"; emergen del lugar circular, y pasan una vez más a la vida ordinaria».[33]

El simbolismo del regreso al útero se repite a lo largo del ritual. En un momento dado, a los neófitos se les cubre con corteza de árbol y «se les ordena que duerman». «Permanecen allí», dicen los aborígenes «escondidos en la cabana como las hermanas Wauwalak.»[34] Finalmente, tras un ritual orgiástico, que incluye un intercambio de esposas, se lleva a cabo la ceremonia final. Entre el terreno sagrado y el campamento principal se colocan dos pilares ahorquillados, con un grueso poste que los une. El poste se recubre con ramas, y los iniciados se colocan tras las ramas. Totalmente invisibles desde fuera, permanecen aferrados al poste con los pies reposando en el suelo, supuestamente "colgando del poste". Es decir, se encuentran en el útero, de donde emergerán renacidos, «con su espíritu renovado».[35] Los hombres trepan por los pilares ahorquillados, y una vez allí se ponen a gritar como recién nacidos, porque son "los hijos de Wauwalak". Finalmente, regresan al campamento principal, embadurnados de arcilla y sangre.

He repasado el ritual kunapipi porque, gracias a los trabajos de Ronald Berndt, estamos en situación de conocer no sólo unos cuantos y valiosos detalles, sino también el significado que los aborígenes les atribuyen. Habría que añadir que el ritual kunapipi no representa un estado arcaico de la cultura australiana; con toda probabilidad, ha sido influenciado por contribuciones mela-nesias más recientes.[36] La tradición de que en principio las mujeres poseían todos los cultos secretos y objetos sagrados, y que los hombres se los robaron más tarde,[37] indica una ideología matriarcal. Obviamente, hay un cierto número de elementos rituales que son panaustralianos, por ejemplo, el echar al fuego, la zumbadora y el mito de su origen, así como la costumbre de cubrir a mujeres y neófitos con ramas. La característica esencial del kunapipi es, como ya hemos mencionado, la pauta iniciática del regreso al útero, que aparece en varias ocasiones: cuando los neófitos entran en el terreno sagrado; cuando esperan bajo las ramas, "colgados del poste"; y finalmente, cuando se considera que se encuentran en la cabana de las dos hermanas. El ser tragados ritualmente por la serpiente también debe ser interpretado como un retorno al útero, por una parte, porque la serpiente suele ser descrita como hembra;[38] y por otra, porque entrar en el vientre de un monstruo también implica un simbolismo de regreso al estado embrionario.

La frecuente reiteración del retorno al útero de la Madre primordial es sorprendente. Las pantomimas sexuales y sobre todo el intercambio ritual de esposas -una ceremonia orgiástica que desempeña un importante papel en el culto kunapipi- enfatizan todavía más la atmósfera sagrada del misterio de la procreación y el alumbramiento. De hecho, la impresión general que se obtiene de toda la ceremonia es que representa no tanto una muerte ritual seguida de una resurrección, sino una completa regeneración del iniciado a través de su gestación y nacimiento de la Gran Madre. Todo ello no significa que el simbolismo de la muerte se halle totalmente ausente, pues ser engullido por la serpiente e incluso el retorno al útero implican morir a la condición profana. El simbolismo del regreso al útero siempre es ambivalente. No obstante, el culto kunapipi se caracteriza por el énfasis particular sobre generación y gestación. Por ello, nos encontramos ante un ejemplo perfecto de pauta iniciática organizada y construida alrededor de la idea de un nuevo nacimiento, y no ante la idea de la muerte y resurrección simbólicas.

Simbolismos iniciáticos del regreso al útero materno

Hallamos esta misma pauta en un gran número de mitos y ritos iniciáticos. La idea de la gestación y el alumbramiento es expresada mediante una serie de imágenes homologables: entrada en el útero de la Gran Madre (Madre Tierra), o en el cuerpo de un monstruo marino, o de una bestia salvaje, o incluso de un animal doméstico. Resulta obvio que la cabana iniciática también pertenece a la misma familia de imágenes; y aquí debería añadir una imagen que no habíamos encontrado hasta el momento: la imagen de la vasija. Realizar un estudio adecuado de todos los grupos de ritos y mitos que cuentan con esta pauta llevaría más tiempo del que disponemos. Por ello me limitaré a unos pocos aspectos. A fin de simplificar la exposición, permitan que empiece por agrupar los documentos en dos importantes categorías. En la primera, el regreso al útero, aunque implicando un cierto elemento de peligro (como ocurre en todo caso relacionado con actos religiosos), aparece como una operación misteriosa pero relativamente carente de riesgo. Por el contrario, en la segunda categoría de documentos, el regreso implica el riesgo de ser despedazado por las mandíbulas del monstruo (o en la *vagina dentara* de la Madre Tierra) y de ser digerido en su vientre. Aunque los hechos son en realidad más complejos, podemos citar ejemplos que ilustran ambos tipos de iniciación en los que se regresa al útero. Denomi-némolos tipos fáciles y dramáticos. En el primero, el énfasis se pone en el misterio del alumbramiento iniciático. En el tipo dramático, el tema del nuevo nacimiento viene acompañado, y a veces dominado, por la idea de que, como en una ordalía iniciática, debe implicar el riesgo de muerte. Como veremos dentro de poco, las iniciaciones brahmánicas pertenecen a la categoría de ritos que actualizan una nueva gestación y un nuevo nacimiento del novicio, pero sin implicar que primero deba morir, o ni siquiera que corre riesgo de hacerlo (quisiera volver a insistir sobre este punto: el simbolismo de la muerte a la condición profana siempre está presente; pero, como hemos visto, ello es característico de toda experiencia genuinamente religiosa).

En cuanto al segundo tipo de regreso iniciático, incluye un considerable número de formas y variantes, y ha producido ramificaciones y desarrollos, cargados con más o menos significados sutiles, incluso en las religiones, metafísicas y misticismos de sociedades altamente desarrolladas. Porque podemos encontrar la pauta iniciática del peligroso regreso al útero, primero, en los mitos en los que el héroe es tragado por un monstruo marino para luego emerger victorioso abriéndose camino fuera del vientre; segundo, en los mitos y narraciones milagrosas de los chamanes, que durante sus trances se suponen que entran en el vientre de un pez gigante o ballena; tercero, en cierto número de mitos de una travesía iniciática de una *vagina dentara,* o de un peligroso descenso a una cueva o grieta asimilada a la boca o el útero de la Madre Tierra; un descenso que lleva al héroe al inframundo; y en cuarto y último lugar, la misma pauta es reconocible en todo el grupo de mitos y símbolos relacionados, por ejemplo, con un "pasaje paradójico" entre dos ruedas de molino en constante movimiento, entre dos rocas que se juntan momento a momento (véanse página 99 y ss.), o con atravesar un puente estrecho como un hilo y afilado como el filo de un cuchillo.

(Paradójico porque resulta imposible en el plano de la experiencia cotidiana; el pasaje cuyas imágenes acabo de citar servirá, en misticismos y metafísicas posteriores, para expresar el acceso a un estado trascendente.) Lo que caracteriza a todas las formas de este peligroso regreso al útero es que el héroe lo emprende estando vivo y siendo adulto: es decir, no muere y no regresa a un estado embrionario. Lo que está en juego en dicha empresa es a veces extraordinario: nada menos que alcanzar la inmortalidad. Como veremos en el mito del héroe polinesio Maui, a causa de que Maui no consiguió salir vivo del cuerpo de la Gran Madre, la humanidad no alcanzó la inmortalidad. Dedicaré parte del próximo capítulo a este grupo de mitos y ritos iniciáticos y trataré de completar y pulir este rápido bosquejo.

Simbolismo del nuevo nacimiento en las iniciaciones de la India

Por el momento, permítanme citar algunos ejemplos ilustrativos acerca del tipo no peligroso de regreso al estado embrionario. Empecemos con las iniciaciones brahmánicas. No intentaré presentarlas en su totalidad; nos limitaremos al tema de la gestación y el nuevo nacimiento. En la antigua India, la ceremonia *upana-yana* —es decir, la presentación del muchacho a su maestro— es el homólogo de las primitivas iniciaciones de la pubertad. En realidad, en la antigua India están presentes algunos de los comportamientos de los novicios entre los pueblos primitivos. El *brahma-charin* vive en casa de su maestro, se viste con la piel de un antílope negro, no come nada excepto la comida que mendiga, y está ligado a un voto de castidad absoluta (en realidad, el nombre de este período de estudio con un maestro *-brahmacharya-* acabó expresando la idea de continencia sexual). Desconocida para el *Rig-veda,* la *upanayana* aparece documentada por primera vez en el *Atharva-veda* (XI, 5, 3), expresando claramente el tema de gestación y renacimiento; se dice que el maestro transforma al muchacho en un embrión y le mantiene en su vientre durante tres noches. El *Shatapatha-brahmana* (XI, 5, 4, 12-13) ofrece los siguientes detalles: el maestro concibe cuando deposita su mano en el hombro del muchacho, y al tercer día el muchacho renace como brahmán. El *Atharva-veda* (XIX, 17) llama "dos veces nacido" *(dvi-ja)* a quienes ha pasado por el *upanayana;* y es aquí donde aparece por primera vez este término, que ha tenido un extraordinario desarrollo en India.

Obviamente, el segundo nacimiento es de naturaleza espiritual, y existen textos más tardíos que insisten en este punto. Según las *Leyes de Manu* (II, 144), el que imparte la palabra del Veda al novicio (es decir, al brahmán) debe ser considerado como padre y madre; entre el procreador y el brahmán, este último es el auténtico padre (II, 146); el verdadero nacimiento, es decir, nacer a la inmortalidad, se otorga mediante la fórmula Savitri (II, 148).[39] Esta concepción es panindia y vuelve a retomarse en el budismo. El novicio abandona el nombre de su familia y se convierte en un "hijo del Buda" *(sakya-putto),* porque ha "nacido entre los santos" *(ariya).* Como dijo Kassapa de sí mismo: «Hijo natural del bendito, nacido de su boca, nacido del *dhamma,* modelado por el *dhamma...» (Samyutta Nikaya,* II, 221).

La imaginería budista también conserva la memoria de que el segundo nacimiento se logra como el del polluelo, es decir, «rompiendo el cascarón».[40]

El simbolismo iniciático del huevo y del polluelo es antiguo; probablemente es el "doble nacimiento" de los pájaros el que está en el origen de la imagen del *dvi-ja.* En cualquier caso, nos hallamos frente a imágenes arquetípicas, ya documentadas a nivel de culturas arcaicas. Entre los bantúes kavirondo, se pronuncian las siguientes palabras ante los iniciados: «El polluelo blanco emerge lentamente del huevo, como una vasija recién horneada».[41] Resulta notable que la misma imagen una dos temas que son a la vez embrionarios e iniciáticos: el huevo y la vasija, que, por cierto, volveremos a encontrar en la India.

Además de este nuevo nacimiento obtenido a través de la ceremonia *upanayana,* el brahmanismo cuenta con un ritual iniciático, el *diksha,* que debe ser realizado por cualquiera que se esté preparando para ofrecer el sacrificio *soma y* que, en realidad, consiste en un retorno al estado fetal.[42] El *Rig-veda* parece no saber nada acerca del *diksha,* pero aparece documentado en el

Atharva-veda. En él, el *brahmacharin* -es decir, el novicio que pasa por el rito iniciático de la pubertad- es llamado *dikshita,* "el que practica el *diksha".* Hermán Lommel[43] ha insistido acertadamente en la importancia de este rito de paso *(Atharva-veda,* XI, 5, 6): el novicio es equiparado a alguien que pasa por el trance de renacer para ser digno de realizar el sacrificio *soma.* Pues este sacrificio implica una santificación preliminar del oficiante, y a fin de obtenerla emprende un regreso al útero. Los textos son muy claros al respecto. Según el *Aitareya-brahmana* (I, 3): «Aquel a quien se otorga el *diksha,* los sacerdotes lo vuelven a convertir en embrión. Le salpican con agua; el agua es el esperma masculino... Le conducen a un cobertizo especial; el cobertizo especial es el útero del *dikshita;* así le hacen entrar en el útero que le corresponde. .. Le cubren con una prenda; la prenda es el mesenterio... Por encima de él colocan una piel de antílope negro; ciertamente, la placenta está por encima del mesenterio... Cierra las manos; verdaderamente el embrión tiene las manos cerradas mientras está dentro, el niño nace con sus manos cerradas... Abandona la piel de antílope negro para entrar en el baño final; por ello los embriones llegan al mundo libres de la placenta. Entra con su prenda y por ello un niño nace con un mesentario por encima».

Los textos paralelos subrayan el carácter embrionario y obstétrico del rito utilizando gran imaginería: «El *dikshita* es un embrión, la prenda que viste es el mesentario», dice el *Taittiriya-samhita* (I, 3, 2). La misma obra (VI, 2, 5, 5) también repite la imagen del *dikshita*-embrión, completada con la de la cabana asimilada al útero, una imagen extremadamente antigua y extendida. Cuando el *dikshita* sale de la cabana, es como el embrión emergiendo del útero. El *Maitrayani-samhita* (III, 6, 1) dice que el iniciado deja este mundo y «nace en el mundo de los dioses»; para el *dikshita,* la cabana es el útero, y la piel del antílope la placenta. La razón de este retorno al útero es continuamente subrayada: «En realidad el hombre no ha nacido. Es a través de sacrificio como nace» (III, 6, 7). Y se insiste en que el verdadero nacimiento del hombre es espiritual: «El *dikshita* es semen», añade el *Maitrayani-samhita* (III, 6, 1); es decir, a fin de alcanzar el estado espiritual que le permitirá nacer entre los dioses, el *dikshita* debe convertirse simbólicamente en lo que ha sido desde el principio. Suprime su existencia biológica, los años de vida humana que ya han transcurrido, a fin de regresar a una situación que es, a la vez, embionaria y primordial; "regresa" al estado de semen, es decir, de pura virtualidad. Este tema de regresar a fin de suprimir la duración histórica que ya ha transcurrido y de iniciar una nueva vida, con todas las posibilidades intactas, ha ob sesionado tanto a la humanidad que lo hallamos en muchos contextos e incluso en soteriologías y misticismos altamente desarrollados.[44] Obviamente, todos estos ritos iniciáticos de regreso al útero cuentan con un modelo mítico: es Indra quien, a fin de impedir el nacimiento de un monstruo aterrador tras la unión entre la palabra *(vak)* y el sacrificio *(yajña),* se convierte a sí mismo en un embrión y entra en el útero de Vak.[45]

Quisiera dedicar una atención especial a este punto: el regreso al útero representado por el *diksha* es renovable; se lleva a cabo cada vez que se realiza el sacrificio *soma.* Y como el oficiante ya ha "nacido dos veces" en virtud de su iniciación *(upanayana),* se desprende que el propósito del *diksha* es regenerar al oficiante de manera que pueda participar de lo sagrado. Este regreso al útero implica, obviamente, la abolición del tiempo pasado. Los textos no lo dicen así explícitamente, pero no existe explicación para el regreso al principio excepto si no es por el deseo de iniciar de nuevo una existencia "pura"; es decir, una existencia que no haya padecido los nocivos efectos del tiempo. También se utiliza el mismo ritual en otras ocasiones; por ejemplo, el novicio que ha roto sus votos debe permanecer toda la noche junto al fuego, envuelto en una piel de antílope negro de la que sale gateando al amanecer *(Baudhayana-dharmashastva,* III, 4, 4). Permanecer envuelto en una piel significa gestación y salir gateando simboliza un nuevo nacimiento. El rito y el significado pueden hallarse en otros niveles culturales. Entre algunos pueblos bantúes, el muchacho, antes de ser circuncidado, es objeto de una ceremonia llamada «nacer de nuevo". El padre sacrifica un carnero, y tres días después envuelve al muchacho en la membrana del estómago del animal y en su piel. Pero antes de ser envuelto, el muchacho tiene que acostarse junto a su madre y llorar como un bebé. Permanece en la piel del carnero durante tres días. Añadiré que a los muertos se les entierra

envueltos en pieles de carnero y en una posición embrionaria.[46]

Regresando a la India, todavía tenemos que examinar otro rito que incluye regresar al útero. También éste se lleva a cabo con el propósito de obtener un nuevo nacimiento, tanto para alcanzar un modo de vida superior (para, por ejemplo, convertirse en un brahmán) o bien para purificarse de alguna gran profanación (por ejemplo, el representado por viajar a un país extranjero). Este rito es el *hiranyagarbha,* literalmente "embrión dorado". Descrito por primera vez en el *Atharva-veda Parishishta* (XIII), dio muestras de una vitalidad excepcional, ya que siguió en uso hasta el siglo xix.[47] La ceremonia procede de la siguiente manera: la persona que se somete se coloca en un receptáculo dorado en forma de vaca, y tras emerger de él se le considera un bebé y pasa a través de los ritos del nacimiento. Pero como dicho receptáculo es muy caro, se suele utilizar una reproducción dorada de un útero *(yoni).* La persona sometida al rito es asimilada al embrión dorado *(hi-ranyagarbha).* Este nombre también es uno de los sobrenombres de Prajapati o de Brahmán, lo cual no resulta difícil de entender, pues en India, al igual que todas partes, el oro es un símbolo de inmortalidad y perfección. Al ser transformado en un embrión dorado, la persona sometida al rito se apropia de alguna manera de la indestructibilidad de dicho metal, participando de la inmortalidad. El oro es solar. A este respecto también existe todo un complejo mítico-iconográfico que presenta al sol descendiendo en la oscuridad de la misma manera que el novicio, como embrión, entra en la oscuridad uterina de la cabana iniciática.[48]

Pero el simbolismo del oro recubre en este caso un tema más antiguo y universal: el del renacimiento mítico en una vaca, o en una vasija en forma de útero. La vaca es una de las epifanías de la Gran Madre. Herodoto (II, 29) relata que Micerinos enterró a su hija en una vaca dorada, y en Bali hay todavía numerosos féretros en forma de vaca.[49] El *Rig-veda* no habla del ritual *hiran-yagarbha,* y ello puede deberse tanto a que era desconocido en tiempos védicos como a que no se practicase en los círculos sacerdotales y militares en los que fueron elaborados los himnos del *Rig-veda.* El hecho de que el ritual *hiranyagarbha* aparezca en el *Atharva-veda Parishishta,* y que en tiempos modernos se practique sobre todo en el sur de la India (Travancore, Comorín) y en Assam, probablemente indica un origen preario. Tal vez sea uno de los vestigios dejados por la gran cultura afroasiática que, entre el cuarto y el quinto milenio, se extendió desde el Mediterráneo oriental y Mesopotamia hasta la India. Sea como fuere, el rito iniciático del *hiranyagarbha* es importante sobre todo por la equivalencia que establece entre los tres símbolos de la Diosa Madre: vaca, útero y vasija. En el sur de la India y en Borneo, la Gran Madre suele ser representada en forma de vasija.[51] Que es un símbolo del útero queda probado en la India mediante el milagroso nacimiento de los sabios Agastya y Vasishta de una vasija,[51] y en otros lugares del mundo por los sepelios en urnas en postura embrionaria.[52] Todos estos ritos y simbolismos extremadamente complejos sobrepasan la esfera iniciática, pero ha sido necesario mencionarlos brevemente para demostrar que estamos en presencia de concepciones general de vida, muerte y renacimiento, y que el concepto iniciático en el que estamos ocupados es sólo un aspecto de esta amplia visión del mundo.

Significados múltiples de los simbolismos del embrión

Resulta digno de mención el hecho de que el tema iniciático del regreso al estado embrional también aparezca en niveles superiores de cultura, como, por ejemplo, en las técnicas taoístas de fisiología mística. Efectivamente, la "respiración embrional" *(t'ai-si),* que desempeña un papel considerable en el neotaoísmo, es imaginada como respirar en un circuito cerrado, a la manera de un feto; el adepto trata de imitar la circulación de la sangre y el flujo respiratorio de la madre al niño y del niño a la madre. El prefacio del *Tai-si k'eou kiue* ("Fórmulas orales de respiración embrional") expresa claramente en una frase el objeto de la técnica: «Al regresar a la base, al regresar al origen, se ahuyenta a la vejez, se regresa al estado fetal».[53] Un texto taoísta de la moderna escuela sincretista lo dice de la manera siguiente: «Por eso el (Buda) Ju-Lai (Tathagata), merced a su gran compasión, reveló el método de trabajo (alquimista) del fuego y enseñó a los hombres *a entrar de nuevo en el útero* a fin de recrear su (verdadera) naturaleza y (la totalidad) de su parte en la vida».[54]

El mismo tema aparece documentado entre los alquimistas occidentales: el adepto debe regresar al pecho de su madre, o incluso cohabitar con ella. Según Paracelso: «Quien quiera entrar en el Reino de Dios, deberá entrar primero con su cuerpo en su madre y morir allí».[55] A veces, regresar al útero se presenta en forma de incesto con la madre. Michael Maier nos habla de que: «Definas, un filósofo anónimo, en su tratado *Secretas Maximus,* habla con mucha claridad de la madre, que, por necesidad natural, debe unirse con su hijo» *(cum filio ex necessitate naturae conjungenda).*[56] Evidentemente, la madre simboliza la naturaleza en el estado primordial, *la prima materia* de los alquimistas. Eso prueba la polivalencia del regreso al útero, y que permite que sea constantemente revalorizada en situaciones espirituales y contextos culturales diversos.

También podría citarse otra serie de ritos y mitos iniciáticos, relativos a cuevas y grietas montañosas como símbolos del útero de la Madre Tierra. Me limitaré a decir que las cuevas desempeñaron un papel en la iniciaciones prehistóricas, y que la sacralidad primordial de la cueva todavía puede descifrarse en sus modificaciones semánticas. El término chino *tong,* "cueva", acabó finalmente teniendo el significado de "misterioso, profundo, trascendente"; es decir, se convirtió en un equivalente a los arcanos revelados en las iniciaciones.[57]

Aunque resulta arriesgado comparar documentos religiosos pertenecientes a eras y culturas tan diferentes, he corrido con el riesgo porque todos esos hechos religiosos encajan en una pauta, las iniciaciones de regreso al útero tienen como principal objetivo que el novicio recupere la situación embrionaria. A partir de esta situación primordial, las diversas formas de iniciaciones que hemos repasado se desarrollan en diferentes direcciones, porque persiguen fines distintos. Es decir, habiendo regresado simbólicamente al estado de "semen" o "embrión", el novicio puede elegir entre cuatro cosas. Puede reanudar la existencia, con todas sus posibilidades intactas (éste es el objeto de las ceremonias *hiran-yagarbha* y de "respiración embrional", y el mismo tema aparece ampliamente documentado en terapias arcaicas).[58] También puede volver a sumergirse en la sacralidad cósmica regida por la Gran Madre (como, por ejemplo, en las ceremonias kunapipi). O bien puede alcanzar un estado de existencia más elevado, el del espíritu (que es el objeto de la ceremonia *upanayana),* o prepararse para participar en lo sagrado (el objetivo del *diksha).* O, finalmente, puede empezar un modo de existencia trascendente, totalmente diferente, homologable al de los dioses (la aspiración del budismo). De todo ello emerge una característica común: el acceso a lo sagrado y al espíritu siempre es descrito como una gestación embrional y un nuevo nacimiento. Todo iniciado en esta categoría ha nacido en dos ocasiones, e incluso -en el caso de la ceremonia kunapipi y el *diksha*- nace en unas cuantas ocasiones. Sacralidad, espiritualidad e inmortalidad son expresadas en imágenes que, de una forma y otra, significan el comienzo de la vida.

Los primitivos, claro está, siempre piensan en el comienzo de la vida en un contexto cosmológico. La creación del mundo constituye el modelo ejemplar de toda creación viva. Una vida que empieza en sentido absoluto equivale al nacimiento de un mundo, El sol, hundiéndose cada noche en una oscuridad de muerte y en las aguas primordiales, símbolo de lo increado y lo virtual, se parece mucho al embrión en el útero y al neófito escondido en la cabana iniciática. Cuando el sol se alza por la mañana, renace el mundo, al igual que cuando el iniciado emerge de su cabana. Con toda probabilidad, la práctica de los entierros en postura embrional puede explicarse a través de la interrelación mística entre muerte, iniciación y regreso al útero. En algunas culturas, esta relación íntima dará finalmente lugar a la asimilación de la muerte con la iniciación: se considera que el hombre agonizante atraviesa una iniciación. Pero los entierros en postura fetal subrayan principalmente la esperanza de un nuevo comienzo de la vida, que no significa una existencia reducida a sus meras dimensiones biológicas. Para los primitivos, *vivir* es compartir la sacralidad del cosmos. Y eso será suficiente para evitar que caigamos en el error de explicar todos los ritos y símbolos iniciáticos como un regreso al útero a causa del deseo de prolongar una existencia meramente biológica. Una existencia de ese tipo es un descubrimiento bastante reciente en la historia de la humanidad: un descubrimiento que ha sido posible precisamente por una radical desacralización de la naturaleza. Al nivel al que realizamos nuestro estudio, la vida sigue siendo una realidad sagrada. Y eso, creo yo, explica, por una parte, la continuidad entre los ritos y símbolos

arcaicos de "nueva vida" iniciática, y, por otra, las técnicas de longevidad, de renacimiento espiritual, de divinización, • e incluso ideas tales como la inmortalidad y la libertad absoluta que encontramos, en el período histórico, en India y China.

Los ejemplos citados anteriormente demuestran cómo un escenario iniciático que originalmente determinó ritos de la pubertad fue utilizado en ceremonias que perseguían otros fines. Esta polivalencia es fácil de comprender. En definitiva, lo que tiene lugar es una aplicación cada vez mayor de un método paradigmático, sobre todo del empleado para "generar" un hombre. Como el muchacho se hace un hombre mediante una iniciación que implica regresar al útero, se esperan obtener resultados similares cuando se buscan otras cosas, por ejemplo, cuando el objetivo es generar (es decir, obtener) una vida más larga o la inmortalidad. En definitiva, todas las maneras de generar están homologadas al ser identificadas con el ejemplo supremo de lo "generado", la cosmogonía. Alcanzar otro modo de ser -el del espíritu— es equivalente a nacer por segunda vez, a convertirse en un hombre nuevo. La expresión más contundente de novedad es nacer. El descubrimiento del espíritu es asimilado a la aparición de la vida, y la aparición de la vida a la aparición del mundo, a la cosmogonía.

En la dialéctica que ha hecho posibles todas esas homologías percibimos la emoción del hombre primitivo al descubrir la vida del espíritu. La novedad de la vida espiritual, su autonomía, no puede hallar mejor expresión que en las imágenes de un "absoluto comienzo", unas imágenes cuya estructura es antropocósmica, provenientes al mismo tiempo de la embriología y la cosmogonía.

IV. INICIACIONES INDIVIDUALES Y SOCIEDADES SECRETAS

Descenso al inframundo e iniciaciones heroicas

Parte del anterior capítulo se dedicó a los ritos iniciáticos de regreso al útero, implicando la transformación simbólica del iniciado en un embrión. En todos esos contextos, el regreso a la madre significa regresar a la Gran Madre telúrica. El iniciado vuelve a nacer en el útero de la Madre Tierra *(Terra Mater)*. Pero como ya he tenido ocasión de mencionar anteriormente, existen otros mitos y creencias en las que esta pauta iniciática muestra dos elementos nuevos: primero, el héroe entra en el útero de la Gran Madre sin regresar al estado embrional; segundo, la empresa es especialmente peligrosa. Existe un mito polinesio que ilustra admirablemente este tipo de regreso iniciático al útero. Tras una vida llena de aventuras, Maui, el gran héroe maorí, regresa a su país nativo y a la casa de su antepasada Hine-mi-te-po, la Gran Señora (de la noche). La encuentra dormida y, quitándose las ropas, entra en el cuerpo de la giganta. Se abre camino a través de él sin ser detenido, pero cuando estaba a punto de emerger -es decir, cuando la mitad de su cuerpo se hallaba todavía en el interior de la boca-, las aves que le acompañaron estallaron en risas. Despertándose súbitamente, la Gran Señora (de la noche) apretó los dientes y cortó al héroe en dos, matándole. Por ello, dicen los maoríes, el hombre es mortal; si Maui hubiera sido capaz de salir del cuerpo de su antepasada, sano y salvo, los hombres serían inmortales.[1]

La antepasada de Maui es la Madre Tierra. Entrar en su cuerpo equivale a descender *vivo* a las profundidades de la tierra, es decir, al infierno. Aquí tenemos, pues, un descenso al inframun-do, como los que encontramos documentados, por ejemplo, en los mitos y sagas del antiguo Oriente y del mundo mediterráneo. Desde un cierto punto de vista podríamos decir que todos esos mitos y sagas cuentan con una estructura iniciática. Descender vivo al infierno, enfrentarse a sus monstruos y demonios, es pasar por una ordalía iniciática. Añadiría que los descensos sangrientos a los infiernos son característicos de las iniciaciones heroicas, cuyo objetivo es la conquista de la inmortalidad corporal. Claro está, esos ejemplos pertenecen a la mitología iniciática, y no al ritual propiamente dicho; pero los mitos a menudo son más valiosos que los ritos para nuestras comprensión del comportamiento religioso. Porque es el mito es que revela de manera más completa el profundo -y a menudo inconsciente- deseo del hombre religioso.

En todos estos contextos, la Gran Madre telúrica se muestra sobre todo como diosa de la muerte y señora de los muertos; es , decir, muestra aspectos amenazadores y agresivos. En la mitología funeraria de Malekula, a las almas de los hombres muertos les espera una aterradora figura femenina, llamada Temes o Le-hev-hev, a la entrada de una cueva o junto a una roca. Ante ella, dibujado en el suelo, hay un plano de un laberinto; y cuando los hombres muertos se acercan, la mujer borra la mitad del dibujo. Si los muertos ya conocen de antemano el diseño del laberinto -es decir, si ya han sido iniciados-, no les será difícil hallar el camino; si no es así, la mujer les devora.[2] Tal y como ha demostrado la obra de Deacon y Layard, los numerosos esquemas de la-berintos dibujados en el suelo en Malekula intentan enseñar el camino hacia la morada de los muertos.[3] En otras palabras, el laberinto desempeña un papel en una ordalía iniciática posmortem; pertenece a la categoría de los obstáculos a los que los muertos o, en otros contextos, el héroe-deben enfrentarse en su viaje a través del más allá. Llegados a este punto, me gustaría señalar que el laberinto se presenta como un "pasaje peligroso" por las entrañas de la Madre Tierra, un pasaje en el que el alma corre el riesgo de ser devorada por un monstruo femenino. Malekula nos ofrece otras figuras míticas acerca del amenazador y peligroso principio femenino; por ejemplo, la mujer-cangrejo, con dos pinzas inmensas,[4] o una almeja gigante *(Tridacna deresa)* que, cuando permanece

abierta, se asemeja al órgano sexual femenino.[5] Estas aterradoras imágenes de una agresiva sexualidad femenina y de una maternidad devoradora demuestran todavía con mayor claridad el carácter iniciático del descenso en el cuerpo de la Gran Madre telúrica, inframundana. Hentze'[1] pudo demostrar que un cierto número de motivos iconográficos sudamericanos representan la boca de la Madre Tierra en forma de *vagina dentata.* El tema de la *vagina dentata* es bastante complejo, y no intentaré abordarlo aquí. Pero es importante observar que la ambivalencia de la Gran Madre telúrica aparece a veces expresada, mítica e iconográficamente, identificando su boca con la *vagina dentata.* En los mitos y sagas iniciáticos, el paso del héroe por su boca equivale a un nuevo nacimiento. Pero este paso es infinitamente peligroso.

Para comprender la diferencia entre este tema iniciático y la pauta que hemos estudiado en uno de los capítulos precedentes, sólo necesitamos recordar la situación de los novicios encerrados en cabanas iniciáticas en forma de algún monstruo marino; se supone que son tragados por el monstruo y que están en su vientre, y por ello "muertos", digeridos, y en proceso de renacer. Un día el monstruo los devolverá; es decir, volverán a nacer. Pero en el grupo de mitos que estamos examinando ahora, el héroe se abre camino, vivo e intacto, en el interior de un monstruo o por el vientre de una diosa (que es, a la vez, la Madre Tierra y la Diosa de la Muerte); y muy a menudo consigue emerger ileso. Según varias variantes del *Kalevala,* el sabio Váinámóinen construye una embarcación y, tal como dice el texto: «Empieza a remar de un extremo de las entrañas al otro». La giganta se vio finalmente forzada a vomitarle en el mar.[7] Otro mito finés relata la aventura del herrero Ilmarinen. Una muchacha a la que corteja le dice que se casará con él a condición de que camine «a lo largo de los dientes ralos de la vieja bruja de Hiisi». Ilmarinen emprende la marcha para encontrar a la bruja, y cuando se le acerca, ésta le traga. La bruja le dice que salga a través de su boca, pero Ilmarinen se niega. «¡Me haré mi propia puerta!», responde, y con las herramientas de herrero que se ha procurado mediante magia, le abre el estómago a la bruja y sale. Según otra variante, la muchacha estipula que Ilmarinen debe atrapar un enorme pez. Pero el pez le traga. Negándose a salir al exterior ni «a través del agujero negro» o «por la boca», Ilmarinen saltó en el vientre del pez hasta que esté reventó[8]

Este tema mítico está enormemente extendido, sobre todo por Oceanía. Bastará con que citemos una variante polinesia. La embarcación del héroe Nganaoa ha sido tragada por una especie de ballena, pero el héroe agarra el mástil y lo lanza a la boca del monstruo para que no pueda cerrarla. Luego se sumerge en el vientre de la bestia, donde encuentra a sus padres, todavía vivos. Nganaoa enciende una hoguera, mata a la ballena y sale por la boca[9].

El vientre del monstruo marino, como el cuerpo de la diosa telúrica, representa las entrañas de la tierra, el reino de los muertos, el infierno. En la literatura visionaria de la Edad Media, el infierno suele imaginarse en la forma de un enorme monstruo, cuyo prototipo probablemente sea el leviatán bíblico. Existe pues una serie de imágenes paralelas: el vientre de una giganta, de una diosa, de un monstruo marino, que simboliza el útero telúrico, la noche cósmica, el reino de los muertos. Entrar en este gigantesco cuerpo vivo equivale a descender a los infierno, enfrentarse a las ordalías destinadas a los muertos. El significado iniciático de este tipo de descenso al inframundo es claro: el que tiene éxito en dicha proeza ya no teme a la muerte, ha conquistado una especie de inmortalidad corporal, el objetivo de toda iniciación heroica desde los tiempos de Gilgamesh.

Pero existe otro elemento que debemos tener en cuenta. El más allá también es un lugar de conocimiento y sabiduría. El señor de los infiernos es omnisciente; la muerte conoce el futuro. El algunos mitos y sagas, el héroe desciende al infierno para obtener sabiduría o aprender alguna enseñanza secreta. Vá'inámóinen cae en la boca gigante y es rápidamente tragado, pero una vez en el interior del estómago de Antero, se forja un traje mágico de hierro y le dice al brujo que permanecerá allí hasta que haya obtenido las tres palabras mágicas necesarias para acabar su embarcación.[10] En este caso, lo que Váinámoinen hace en carne y hueso, el chamán lo hace en trance; es decir, su espíritu abandona su cuerpo y desciende al inframundo. A veces este viaje extático en el más allá es imaginado como entrar en el cuerpo de un pez o de un monstruo marino. En una leyenda lapona, el hijo de un chamán despierta a su padre, que ha permanecido dormido

durante largo tiempo, con las siguientes palabras: «¿Cuándo regresará mi padre de los recodos de las tripas del lucio, de la tercera curva de las entrañas?»[11] ¿Por qué habría iniciado el chamán ese viaje extático si no para obtener conocimientos secretos, la revelación de los misterios?

Simbolismo iniciático de las Simplégadas

Pero la representación del más allá como las entrañas de la Madre Tierra o como el vientre de un monstruo gigantesco es sólo una de entre las numerosas imágenes que imaginan el más allá como un lugar que sólo puede alcanzarse atravesando las mayores dificultades. Las "rocas entrechocantes", las "cañas danzantes", las puertas en forma de mandíbulas, las "dos intranquilas montañas, afiladas como navajas",[12] los "dos icebergs entrechocantes", la "puerta activa", la "barrera giratoria",[13] la puerta hecha a partir de las dos mitades del pico de un águila, y muchas más,[14] son imágenes utilizadas en mitos y sagas para sugerir las dificultades insuperables que implica el pasar al otro mundo (las Simplégadas eran dos rocas situadas a la entrada del mar Negro que entrechocaban entre sí de manera intermitente, pero que permanecieron separadas cuando Jasón y los argonautas pasaron en el *Argo).* Apuntemos que esas imágenes subrayan no sólo el peligro del paso -como en los mitos de entrar en el cuerpo de una giganta o de un monstruo marino-, sino, sobre todo, la imposibilidad de imaginar que un ser de carne y hueso pueda hacerlo. Las Simplégadas nos muestras la naturaleza paradójica de la entrada al más allá, o, siendo más precisos, de trasladarse de este mundo a un mundo que es trascendente. Porque aunque originalmente el otro mundo sea el mundo de después de la muerte, ha acabado por significar cualquier estado trascendente, es decir, cualquier modo de ser inaccesible para hombres carnales y reservado para "espíritus" o para el hombre como entidad espiritual.

La paradoja de este tránsito viene a veces expresada en términos espaciales así como temporales. Según la *Jaiminiya Upanis-hadBrahmana* (I, 5, 5; I, 35, 7-9; IV, 15, 2-5), la puerta del mundo de luz celestial se halla «donde se abrazan el cielo y la tierra» y se unen los «finales del año».[15] En otras palabras, ningún ser humano puede ir allí excepto "en espíritu". Todas esas imágenes míticas y motivos folclóricos acerca del peligroso y paradójico tránsito expresan la necesidad de un cambio en el modo de ser a fin de que sea posible alcancazar el mundo del espíritu. Tal y como lo dijo A. K. Coomaraswamy: «Lo que la fórmula afirma literalmente es que cualquiera que transitase entre este mundo y el otro, al regresar también debería atravesar el "intervalo" carente de dimensionalidad y atemporal que divide fuerzas relacionadas pero contrarias entre las que, si uno ha de pasar, habría que hacerlo "instantáneamente"».[16]

La interpretación de Coomaraswamy ya es una exégesis metafísica del simbolismo de las Simplégadas; presupone ser consciente de la necesidad de abolir los contrarios; y, como sabemos, alcanzar dicha conciencia está ampliamente documentado en la especulación y la literatura mística de India. Pero el interés de las Simplégadas está por encima del hecho de que constituyen una especie de prehistoria del misticismo y la metafísica. En pocas palabras, todas esas imágenes expresan la siguiente paradoja: para entrar en el más allá, para alcanzar un modo de ser trascendente, uno debe adquirir la condición de "espíritu". Por esta razón las Simplégadas forman parte de un escenario iniciático. Pertenecen a la clase de duras pruebas que el héroe -o el alma del muerto- debe enfrentar a fin de entrar en el otro mundo.

Como vimos, el otro mundo extiende continuamente sus fronteras; no sólo significa la tierra de los muertos, sino también cualquier reino encantado y milagroso, y, por extensión, el mundo divino y el plano trascendente. La *vagina dentata* puede representar no sólo la entrada en la Madre Tierra, sino también la puerta del cielo. En una historia norteamericana, esta puerta está alternativamente compuesta de las "dos mitades del pico de un águila" o de la *vagina dentata* de la hija del rey de los cielos.[17] Esta no es sino una demostración más de que la imaginación mítica y la especulación filosófica han hecho buen uso de la estructura iniciática de las Simplégadas. Las Simplégadas se convierten en una especie de "guardianes del umbral", homologables a los monstruos y grifos que guardan un tesoro escondido en el fondo del mar, o una milagrosa fuente de

la que mana el agua de la eterna juventud, o un jardín en la niebla en el que se alza el árbol de la vida. Es tan difícil entrar en el jardín de las Hespérides como pasar a través de las rocas entrechocantes o entrar en el vientre de un monstruo. Todos estas proezas constituyen una or-dalía iniciática de primera magnitud. El que emerge victorioso de una ordalía, de un calvario, está cualificado para compartir una condición sobrehumana: es un héroe, omnisciente, inmortal.

Iniciaciones individuales: Norteamérica

Los mitos, los símbolos, y las imágenes que acabamos de repasar pertenecen, en gran parte, a iniciaciones individuales; y eso, claro está, es la razón por las que las hallamos sobre todo documentadas en mitos heroicos y en historias cuya estructura es chamánica; es decir, en narraciones que cuentan las aventuras de una persona dotada de facultades extraordinarias. Como veremos más adelante, las iniciaciones de guerreros y chamanes son individuales; y en sus ordalías iniciáticas todavía podemos identificar el escenario arquetípico revelado por los mitos. Pero aparte de esas iniciaciones, que podríamos denominar especializadas, ya que presuponen una vocación o cualificación excepcional, existen iniciaciones de la pubertad que también son individuales. Éste es el tipo característico de las sociedades aborígenes de Norteamérica. Lo peculiar de los ritos de la pubertad norteamericanos es, claro está, la obtención de un espíritu tutelar; por eso, lo que implican es una búsqueda personal y relaciones personales entre el novicio y su espíritu tutelar. Este tipo de iniciación púber resulta interesante para nuestras investigaciones desde varios puntos de vista. Por encima de todo, nos demuestra, con más claridad que otras iniciaciones, la importancia de la experiencia religiosa del novicio. Al obtener el espíritu tutelar, el novicio recibe la revelación de lo sagrado y cambia su estatus existencial. Además, este tipo de iniciación púber individual nos permite estudiar, por un lado, las iniciaciones de guerreros y chamanes, y, por el otro, los ritos de entrada en las sociedades secretas. Finalmente, los documentos norteamericanos sacan a la luz algunos temas iniciáticos que ya hemos observado en otros lugares (en Australia, por ejemplo), pero que alcanza su verdadera importancia en las iniciaciones chamánicas de Asia central y septentrional; me refiero en especial a la ascensión ritual de árboles y postes sagrados.

El elemento característico de las iniciaciones de Norteamérica es el retiro en soledad. Entre las edades de diez y dieciséis años, los muchachos se aislan por sí mismos en las montañas o el bosque. Es algo más que una separación de la madre, característica de todos los rituales de la pubertad; también lleva implícita una ruptura con la comunidad de los vivos. La experiencia religiosa del novicio es provocada por su inmersión en la vida del cosmos y por su régimen ascético; no está dirigida por la presencia ni la enseñanza de instructores. La introducción del novicio a la vida religiosa es -más que en otros tipos de iniciaciones de la pubertad- el resultado de una experiencia personal, de los sueños y visiones provocados por el desarrollo de prácticas ascéticas en soledad. El novicio ayuna, sobre todo durante los primeros cuatro días (un indicio del arcaísmo de la costumbre), se purifica mediante purgas repetidas, se impone prohibiciones dietéticas, y se somete a numerosos ejercicios ascéticos (por ejemplo, baños de vapor o baños en agua helada, quemaduras, cicatrices). Canta y baila toda la noche, y reza al amanecer para obtener un espíritu tutelar. Y después de esos prolongados esfuerzos recibe la revelación de su espíritu. Normalmente el espíritu hace su aparición bajo una forma animal, que confirma la estructura cósmica de la experiencia religiosa del novicio. De manera menos usual, el espíritu puede adoptar una forma antropomórfica (cuando demuestra ser el alma de un antepasado). El novicio aprende una canción mediante la cual permanece conectado con su espíritu durante toda su vida. Las muchachas se retiran en soledad con ocasión de su primera menstruación; pero para ellas no es absolutamente necesaria la obtención de un espíritu tutelar.[18]

La misma pauta iniciática aparece en las ceremonias de entrada en las sociedades secretas (las "sociedades danzantes") y en las iniciaciones chamánicas. La característica distintiva de todas estas iniciaciones norteamericanas es la creencia de que el espíritu tutelar puede conseguirse mediante un esfuerzo ascético en las regiones salvajes. Las prácticas ascéticas persiguen la aniquila-

ción de la personalidad secular del novicio; en otras palabras, su muerte iniciática. En muchos casos, estas muertes vienen anunciadas a través del éxtasis, el trance o la pseudoinconsciencia en la que cae. Al igual que en todo el resto de iniciaciones, estas de Norteamérica -tanto si son ceremonias de la pubertad o ritos de entrada en sociedades secretas o chamánicas- aspiran a la transmutación espiritual del novicio; pero es importante subrayar el contexto cósmico de sus escenarios. La soledad del novicio en las tierras salvajes equivale a un descubrimiento *personal* de la sacralidad del cosmos y de la vida animal. Toda la naturaleza se revela como una hierofanía. El paso de la existencia secular en la comunidad durante la temporada estival no litúrgica a la existencia consagrada mediante el encuentro con los dioses o espíritus no se realiza sin peligro. "Poseído" por los dioses o espíritus, el novicio corre el peligro de perder completamente su equilibrio psicomental. La furia desatada de los candidatos de la sociedad caníbal kwakiutl es el mejor ejemplo del peligro que implica una transmutación espiritual de ese tipo. Nos detendremos durante un instante en las iniciaciones de las sociedades danzantes kwakiutl. Éstas revelan claramente la estructura de las iniciaciones en las sociedades secretas de Norteamérica. Naturalmente, no me alargaré en detalles acerca de este fenómeno tan complejo. Sólo mencionaré aquellos aspectos de la iniciación que puedan contribuir de manera directa a nuestra investigación.[19]

Las sociedades danzantes kwakiutl

Durante el invierno, es decir, durante el "tiempo sagrado", cuando se cree que los espíritus regresan entre los vivos, queda abolida la división social en clanes, y su lugar es ocupado por una organización de naturaleza espiritual, representada por las sociedades danzantes. Los hombres abandonan sus nombres de verano y vuelven a tomar sus sagrados nombre invernales.[20] Durante el ceremonial de invierno, la comunidad revive los mitos del origen. Las danzas y pantomimas reproducen de forma dramática los sucesos míticos que, en el principio, fundamentaron las instituciones de los kwakiutl. Los hombres encarnan a los personajes sagrados, y como resultado de ello tiene lugar una regeneración completa de la sociedad y el cosmos. Este movimiento de regeneración universal es el escenario de las iniciaciones de novicios. Las sociedades danzantes están divididas en numerosos grados jerárquicos o danzas, y cada uno de ellos constituye una unidad cerrada. Algunas sociedades cuentan con hasta cincuenta y tres grados jerárquicos, pero todos los miembros no pueden alcanzar los grados más elevados. Cuanto más inferior es una danza, más miembros tiene. La situación social y económica del candidato -o mejor dicho, de su familia- juega un papel de primer orden. En la danza *hamatsa,* por ejemplo, todos los miembros son jefes de clan. Por ello, la ceremonia de iniciación resulta bastante cara, ya que el candidato debe ofrecer costosos presentes a los participantes. El derecho de poder ser miembro de una sociedad danzante es hereditario; en consecuencia, la iniciación está limitada a los muchachos que cumplen ese requisito. Cuando éstos alcanzar la edad de diez o doce años, son iniciados en el grado inferior. Estos primeros ritos de entrada son los que nos interesan.

Al escuchar el sonido de los instrumentos sagrados, el novicio cae en trance (el trance es a veces simulado); es la señal de que está muriendo a su vida profana, que está poseído por su espíritu. Puede ser "secuestrado" y llevado al bosque (como en el caso de la sociedad caníbal), o bien "raptado" hacia el cielo (la sociedad danzante de los dluwulaxa o mitla), o, finalmente, permanecer encerrado en la casa ceremonial (la sociedad bufona de Fort Rupert, o las sociedades danzantes wikeno de guerreros y curanderos). Todos esos secuestros y raptos hallan expresión en un período de soledad, y durante esa época los novicios son iniciados por los espíritus. Entre los bella bella y otras tribus, cada clan cuenta con su propia cueva, en la que vive el espíritu iniciático. En esta cueva -cuyo simbolismo nos resulta familiar- es donde tiene lugar la iniciación.[21] Durante su reclusión en el bosque, el candidato de la sociedad caníbal es servido por una mujer; como a él se le identifica con el dios, la mujer representa la esclava. Le lleva comida y le prepara un cuerpo muerto, momificándolo en agua salada. El novicio lo cuelga del techo de su cabana, lo ahuma, y, arrancándole tiras de carne, las traga sin masticar.[22] Este canibalismo es la prueba de su identificación con el

dios.

El momento más importante llega con el regreso de los novicios desde el bosque y su entrada en la casa ceremonial, pues esta casa es una imagen del mundo *(imago mundi)* y representa el cosmos. Para comprender el simbolismo de la casa debemos recordar que para los kwakiutl, el universo cuenta con tres divisiones: cielo, tierra y el otro mundo. Un pilar revestido de cobre, que simboliza el eje del mundo, atraviesa las tres regiones en un punto central, que es el centro del mundo. Según los mitos, los hombres pueden ascender al cielo o descender al infierno trepando arriba o abajo por una escalera revestida de cobre; hacia arriba conduce a una apertura, la puerta del mundo superior. Este pilar revestido de cobre está representado en la casa ceremonial mediante un poste de cedro de entre nueve y diez metros y medio, cuya mitad superior traspasa el techo a través de un agujero. Durante las ceremonias, los novicios cantan: «Estoy en el centro del mundo... ¡Estoy en el poste del mundo!...».[23] La casa reproduce el cosmos, y en las canciones ceremoniales se la llama "nuestro mundo". Las ceremonias tienen lugar pues en el centro del universo visible; por ello cuentan con una dimensión y un valor cósmico.[24] El poste de la casa ceremonial de los caníbales a veces muestra una imagen humana en el pináculo, y por ello no sólo se le identifica como el pilar cósmico sino también con el espíritu del caníbal. Como veremos más adelante, el poste central juega un papel bastante importante en las iniciaciones de América del Norte y del Sur; al trepar por él, el novicio alcanza el cielo. Por el momento, y para circunscribirnos a la familia kwakiutl, podemos señalar que entre los wikeno, al novicio se le ata al poste; lucha por liberarse; y el no iniciado, que le observa desde lo lejos, ve cómo el poste es sacudido violentamente, llegando a creer que está luchando con el espíritu del caníbal. Entre los bella bella, el novicio trepa por el poste; entre los kwakiutl de Fort Rupert, trepa por él hasta el techado de la casa, desde donde salta entre los espectadores y les muerde.[25]

Fijémonos en este acto: la entrada del novicio en la casa ceremonial equivale a situarle en el centro del mundo. Ahora habita en un microcosmos sagrado, revestido de la sacralidad que el mundo poseía en el momento de su creación. En un lugar así de sagrado siempre es posible dejar la tierra, trascenderla, para entrar en el mundo de los dioses. La parte trasera de la casa ceremonial se halla separada del resto por una partición, en la que aparece pintado el rostro del espíritu patrón. Entre los caníbales, la puerta de esta separación representa el pico de un ave. Cuando el novicio entra en la parte cerrada, se supone que será tragado por el ave.[26] En otras palabras, vuela hacia el cielo, pues el simbolismo del ave está siempre relacionado con una ascensión. El sonido de las flautas y de otros instrumentos importantes en los rituales secretos de los kwakiutl y los nootka, también representan las voces de las aves y los pájaros.[27] La ascensión al cielo simbolizada por el vuelo de las aves es característico de la cultura arcaica; y probablemente los rituales que hemos estado repasando estén entre los elementos más antiguos de la religión kwakiutl.

Encerrados en la parte de atrás de la casa ceremonial, los novicios continúan poseídos por el espíritu de la sociedad, al igual que cuando fueron llevados al bosque, Esta posesión equivale a la muerte de su individualidad, que se disuelve en el poder sobrenatural. En un momento determinado, los novicios, que a veces llevan máscaras, salen de detrás de la separación y se unen a las danzas. Imitan el comportamiento del espíritu de la sociedad mediante una mímica que proclama que lo encarnan. Identificado con el espíritu, el novicio está "fuera de sí", y una parte esencial de la ceremonia iniciática consiste precisamente en intentos llevados a cabo por los miembros más antiguos de la sociedad para "domarle" mediante danzas y canciones. El novicio se va curando de forma progresiva de los excesos del poder adquirido de la presencia divina; se le dirige hacia un nuevo equilibrio espiritual, ayudándole a establecer una nueva personalidad, bastante diferente de la que poseía antes de su encuentro con la divinidad, pero no obstante se trata de una personalidad debidamente estructurada, que sustituirá al tumulto psíquico de la posesión. Debidamente exorcisado, ocupa su lugar en uno de los grados inferiores de la sociedad danzante. Las prohibiciones rituales son, claro está, eliminadas de manera progresiva, hacia el final del invierno.

De entre las sociedades danzantes kwakiutl, la sociedad caníbal es la que resulta más interesante para el historiador de la religión. El kwakiutl siente horror ante la carne humana. Si el

novicio, mediante un esfuerzo terrible, consigue convertirse en un caníbal, lo hace para ofrecer una evidencia concreta de que ya no es un ser humano; de que se ha identificado con el dios. Al igual que su "locura", su canibalismo es la prueba de su divinización. Cuando regresa al poblado tras un período de reclusión de tres o cuatro meses, actúa como un animal de presa: salta desde el tejado de la casa, ataca a todos aquellos con los que se encuentra, les muerde los brazos y traga los bocados de carne. Cuatro hombres tienen dificultades para reducirle y tratar de forzarle a entrar en la casa de las danzas. La mujer que le ha acompañado durante el período de soledad vuelve ahora a aparecer y baila desnuda frente a él, sosteniendo un cadáver en sus brazos. Finalmente, el novicio salta sobre el techo de la casa ceremonial, desde donde vuelve a caer a través de las tablas desplazadas, para bailar presa del éxtasis, todo él convertido en un temblor. Para calmarle, el curandero *(heliga)* le toma por la cabeza y le mete en agua salada. Se meten en el agua hasta que ésta les llega hasta la cintura. El curandero sumerge al *hamtsa* en cuatro ocasiones. Cada vez que emerge grita: *«¡Hap!»*. A continuación regresan a la casa. La excitación ya le ha abandonado. Regresa a la casa y bebe agua salada para vomitar. El paroxismo salvaje es seguido por la completa postración, y durante las noches siguientes permanecerá silencioso y abatido frente a las danzas.[28] Como todas las demás iniciaciones de las hermandades secretas kwakiutl, la iniciación a la sociedad caníbal también significa la aparición de una personalidad nueva e integrada; el novicio ha de hallar un *modus vivendi* con el poder sagrado que ha adquirido al encarnar al dios.

El comportamiento iniciático del caníbal kwakiutl resulta muy interesante para el historiador de la religión; la ruptura de su personalidad, su furia, su dominación por parte del curandero, son reminiscencia de otros fenómenos religiosos, documentados en varias culturas carentes de relaciones históricas. La desintegración de la personalidad y la posesión son síntomas comunes a muchas de las iniciaciones norteamericanas; pero cuando la pérdida de la personalidad y la posesión tienen lugar con una excepcional intensidad, representan el síndrome sobresaliente de la vocación chamánica. Por esta razón reservaré el análisis sobre el significado religioso de la locura y de las enfermedades iniciáti-cas en general para el próximo capítulo, que tratará del chamanismo. Pero el caníbal kwakiutl muestra algunos rasgos especiales; por ejemplo, su furia homicida, su comportarse como un animal de presa, su "calor", que el curandero reducen mediante baños. Cada una de esas características expresa el hecho de que se ha trascendido la condición humana; que el novicio ha asimilado tal cantidad de poder sagrado que su modo secular de existencia ha sido abolido. Y veremos que ese comportamiento también tiene lugar en otras culturas, cuando el novicio, tras pasar a través de ciertas ordalías iniciáticas, triunfa al transmutar su existencia humana en otra más elevada. El poseído escandinavo se "calienta" a sí mismo en su combate iniciático, comparte la locura sagrada *o furor (wut),* se comporta como una bestia de presa y un chamán a la vez; no sólo es irresistible, sino que también disemina el terror a su alrededor. Comportarse como una bestia de presa -lobo, oso, leopardo- significa que se ha dejado de ser hombre, que se encarna una fuerza religiosa más elevada, que uno se ha convertido en una especie de dios. Porque no debemos olvidar que, a nivel de la experiencia religiosa elemental, la bestia de presa representa un modo superior de existencia. Como veremos en el siguiente capítulo, la asimilación del poder sagrado se expresa en un calentamiento excesivo del cuerpo; sentir un calor extremo es una de las características de los magos, chamanes, curanderos, místicos. En cualquier contexto cultural que aparezca, el síndrome del calor mágico proclama que la condición humana profana ha sido abolida y que se comparte un modo de ser trascendente, el de los dioses.

Sociedades secretas masculinas

El modo de vida sobrehumano se obtiene mediante un aumento del poder mágico-religioso. Por esa razón existen, entre los aborígenes norteamericanos, unas similitudes tan pronunciadas entre las iniciaciones de la pubertad y los ritos de entrada a las sociedades secretas o asociaciones chamánicas. Todas esas iniciaciones intentan conquistar un poder sagrado, y su conquista viene probada tanto por la obtención de uno o más espíritus tutelares, por proezas como las que llevan a

cabo los faquires indios, o por un comportamiento poco usual, como el canibalismo. En todas partes es posible descifrar el mismo misterio de morir a la condición secular, seguido de una resurrección a un modo de existencia más elevado. En Norteamérica, el chamanismo ha influenciado la pauta de otras iniciaciones. La razón radica precisamente en que el chamán es el ejemplo más sobresaliente del hombre dotado de poderes extraordinarios; es decir, de alguna manera es el modelo que ejemplifica al hombre religioso. Es probable que estemos frente a la explicación del origen de las sociedades secretas, sobre todo de las masculinas, no sólo de Norteamérica, sino de todo el mundo. El especialista en lo sagrado -el hechicero, el chamán, el místico- ha sido a la vez modelo y estímulo para que otros hombres aumentasen sus poderes mágico-religiosos y su prestigio social a través de repetidas iniciaciones.

La morfología de las sociedades secretas masculinas es muy compleja y en este contexto ni siquiera podría delinear sus estructuras e historia.[2]' En cuanto a su origen, la hipótesis general más aceptada es la originalmente sugerida por Frobenius y retomada por la escuela histórico-cultural.[3]" Según esa hipótesis, las sociedades secretas masculinas, o sociedades de máscaras, fueron una creación del ciclo matriarcal; su objeto era aterrorizar a las mujeres, principalmente haciéndoles creer que las máscaras eran demonios y espíritus ancestrales, a fin de minar la supremacía económica, social y religiosa de la mujer que había establecido el matriarcado. Planteada de este modo, la hipótesis parece carecer de fundamento. Es probable que las sociedades de máscaras jugasen un papel en la lucha por la supremacía masculina; pero resulta difícil creer que el fenómeno religioso de las sociedades secretas sea un resultado del matriarcado. Por el contrario, observamos una perfecta continuidad entre los ritos de la pubertad y los ritos de iniciación en las sociedades secretas masculinas. Por toda Oceanía, por ejemplo, tanto las iniciaciones de muchachos como las que forman parte de los requisitos para entrar a formar parte de las sociedades secretas masculinas incluyen el mismo ritual de muerte simbólica al ser tragado por un monstruo marino, seguido por la resurrección, lo cual demuestra que todas las ceremonias derivan históricamente de un único núcleo.[31] Hallamos el mismo fenómeno en África occidental; las sociedades secretas derivan de las iniciaciones de la pubertad.[32] Y sería fácil seguir con una larga lista de ejemplos.[33]

Para mí, lo que me resulta más original y básico en el fenómeno de las sociedades secretas es la necesidad de una participación más plena en lo sagrado, el deseo de vivir tan intensamente como sea posible la sacralidad peculiar a cada uno de los dos sexos. Ésta es la razón por la que la iniciación a las sociedades secretas se parece tanto a los ritos iniciáticos de la pubertad. Podemos hallar las mismas ordalías, la misma simbología de muerte y resurrección, la misma revelación de una doctrina tradicional y secreta. Y las hallamos porque este escenario iniciático es un requisito *sine qua non* para tener una experiencia de lo sagrado nueva y completa. No obstante, existen algunas innovaciones peculiares en las sociedades secretas de máscaras. Las más importante son las siguientes: el papel fundamental de la confidencialidad, la crueldad de las pruebas iniciáticas, la predominancia del culto de los antepasados (personificados por las máscaras) y la ausencia del ser supremo en las ceremonias. Ya hemos tenido ocasión de observar la progresiva pérdida de importancia del ser supremo en los ritos de la pubertad australianos. En las sociedades secretas, este fenómeno está generalizado; el lugar del ser supremo es ocupado por un dios demiúrgico, o por el antepasado mítico, o por un héroe civilizador. Pero como pronto veremos, algunas iniciaciones a sociedades secretas continúan utilizando ritos y símbolos de ascenso a los cielos, lo que demuestra, me parece, la importancia de los seres celestiales supremos, cuyo lugar, con el paso del tiempo, ha sido ocupado por otras figuras divinas y semidivinas.

El fenómeno socio-religioso de los cultos secretos masculinos y de las cofradías de máscaras está especialmente extendido en Melanesia y África.[34] Como ejemplo me gustaría citar la iniciación a la cofradía secreta kuta de los ngoye (ndassa), que está reservada para los jefes de clan.[35] El adepto es golpeado con una correa de piel de pantera, atado a una viga horizontal, aproximadamente a un metro del suelo, frotado con hojas urticantes, y se le recubre el cuerpo y el cabello de un ungüento que produce unos picores terribles. Podemos señalar de pasada que ser golpeado o frotado con ortigas es un rito que simboliza el desmembramiento iniciático del candidato,

su muerte a manos de demonios. En las iniciaciones chamánicas encontramos el mismo simbolismo y los mismos ritos.3[6] Otra de las ordalías «consiste en hacer que el adepto trepe por un árbol de entre cuatro metros y medio y seis metros, donde tiene que tomar una medicina».[37] Cuando el novicio regresa al poblado, es recibido por las mujeres con lamentos; lloran como si estuviese muerto. Entre las tribus kuta, al novicio se le golpea sin piedad, a fin de "matar" su antiguo nombre para que le puedan dar otro.[37] Estos ritos no necesitan ser comentados; al igual que en las iniciaciones de la pubertad, estamos frente a una muerte y resurrección simbólicas, que implican el ascenso al cielo y el comienzo de una existencia nueva y consagrada.

Las tribus mandja y banda cuentan con una sociedad llamada *Ngakola*[39] Según el mito que se les explica a los novicios en el transcurso de la iniciación, Ngakola vivió en la tierra hace mucho tiempo, en el desierto. Su cuerpo era negro y estaba cubierto de pelo. Podía matar a un hombre y luego devolverle a la vida, convirtiéndole en alguien mejor que antes. Así que le dijo a la gente: «Enviadme a los hombres. Me los tragaré y los vomitaré renovados». La gente obedeció. Pero Ngakola sólo devolvía la mitad de los hombres que se tragaba; así que la gente le mató. Este mito fundamenta y justifica los rituales de la sociedad secreta. Una piedra plana sagrada ocupa un papel central en las ceremonias de iniciación; según la tradición, esta piedra sagrada fue recogida del vientre de Ngakola. El novicio entra en una casa que simboliza el cuerpo del monstruo. Una vez allí escucha la lúgubre voz de Ngakola, y pasa a través de varias torturas; pues se le dice que «ahora ha entrado en el vientre de Ngakola», y que está siendo digerido. Los iniciados cantan en coro: «¡Ngakola, toma nuestras vidas!».[40] Tras pasar por otras pruebas, el maestro iniciático anuncia finalmente que Ngakola, que se tragó al novicio, le ha vomitado.

Aquí volvemos a encontrarnos frente a lo que ya habíamos visto en Australia; el mito de un monstruo semidivino que fue muerto por los hombres porque sólo devolvía algunas de las personas a las que se tragaba, y que tras su muerte se convirtió en el centro de un culto sagrado cuyo propósito es la muerte y la resurrección ini-ciáticas. Volvamos a señalar que los ritos de entrada en las sociedades secretas corresponden a iniciaciones tribales: por ejemplo, reclusión, ordalías y torturas iniciáticas, otorgar un nuevo nombre, revelación de una doctrina secreta, instrucción en una lengua especial. Eso es algo que todavía puede apreciarse con mayor claridad en la descripción ofrecida por el misionero belga Leo Bittremieux acerca de la sociedad secreta de los bakhimba, en Mayombe.[41] Las ordalías iniciáticas continúan a lo largo de entre dos y cinco años, y la más importante es una ceremonia de muerte y resurrección. El novicio debe ser "matado". La representación tiene lugar de noche, y los viejos iniciados cantan el lamento de madres y familiares por aquellos que van a morir. El candidato es golpeado y bebe una poción narcotizante llamada "la bebida de la muerte", pero también come pipas de calabaza, que simbolizan inteligencia,[42] un detalle significativo, pues nos demuestra que la muerte iniciática es el camino hacia la sabiduría. Al candidato se le coge de la mano, y uno de los hombres mayores le hace girar sobre sí mismo hasta que cae al suelo. Entonces todos gritan: «¡Ah, fulano de tal ha muerto!» Un informador nativo añade que: «Al muerto se le hace rodar por el suelo, mientras el coro canta un himno funerario: "¡Está muerto! Sí, está muerto de verdad... ¡Nunca volveré a verle!"». En el poblado, su madre, hermano y hermana le lloran del mismo modo.[4í] A continuación los familiares iniciados de los "muertos" les llevan a hombros hasta un recinto consagrado llamado el patio de la resurrección. Allí les depositan, totalmente desnudos, en una zanja en forma de cruz, donde permanecen hasta el amanecer del día de la "permuta" o resurrección, el primer día de la semana nativa, que sólo tiene cuatro.[44] A continuación se afeitan las cabezas de los novicios; se les golpea, se les tira al suelo y finalmente se les resucita aplicándoles unas cuantas gotas de un líquido de sabor picante que se les pone en los ojos y las ventanas nasales. Pero antes de su resurrección deben prestar un juramento de absoluto secreto: «De todo lo que aquí he visto nada contaré a nadie, ni mujer, ni hombre, ni no iniciados, ni al hombre blanco; si obrase de otro modo, matadme».[45] Esta misma pauta iniciática es fácilmente reconocible en muchas otras sociedades secretas africanas.[46]

No es necesario multiplicar los ejemplos para mostrar, por una parte, la continuidad entre los ritos de pubertad y las iniciaciones en las sociedades secretas, y, por otra, el constante aumento

de la severidad de las pruebas. La tortura iniciática es característica de las sociedades secretas melanesias y de algunas hermandades norteamericanas. Por ejemplo, las ordalías por las que han de pasar los novicios de la tribu mandan son famosas por su crueldad.[47] Para comprender el significado de la tortura iniciática, debemos tener en cuenta que el sufrimiento tiene un valor ritual: se supone que la tortura es infligida por seres sobrehumanos, y que su objeto es la transmutación espiritual del iniciado. El sufrimiento extremo es pues una expresión de muerte iniciática. Algunas enfermedades graves, sobre todo desórdenes psicomentales, son considerados como la señal de que seres sobrehumanos han escogido al enfermo para ser iniciado; es decir, torturado, desmembrado, y "matado", de manera que pueda ser resucitado a una existencia más elevada. Y, tal y como veremos en el siguiente capítulo, las enfermedades iniciáticas son uno de los principales síndromes de la vocación chamánica. Las torturas de los candidatos a las sociedades secretas son el homólogo de los terribles sufrimientos que simbolizan la muerte mística del futuro chamán. En ambos casos ocurre un proceso de transmutación espiritual.

Temas iniciáticos comunes a los ritos de la pubertad y a las sociedades secretas

Tanto en la severidad de las ordalías como en la continuidad de los temas iniciáticos, ya hemos visto lo insistente que es la aparición del monstruo devorador, no sólo en los ritos de la pubertad y en las iniciaciones de las sociedades secretas, sino también en otros contextos mítico-rituales. Pero también hay otros temas arquetípicos que aparecen en diversos tipos de iniciaciones, en especial el ritual de trepar a árboles o postes sagrados. Ya hemos encontrado ejemplos de ello en iniciaciones australianas, africanas y norteamericanas. El significado de este rito de trepar se irá aclarando cuando iniciemos el estudio de las técnicas iniciáticas y extáticas de los chamanes del norte y centro de Asia. Pero el ascenso ceremonial de árboles y postes también aparece documentado en otras zonas culturales aparte de Asia, y en otros contextos religiosos diferentes del chamanismo. Para limitarnos a los dos continentes americanos, un árbol o un poste sagrado desempeña importantes papeles no sólo en las iniciaciones de la pubertad (como, por ejemplo, en el norte del Gran Chaco, entre las tribus chamacoco y vuela, entre los mandan, kwakiutl y pomo)[48] sino también en los festivales públicos (el festival ge del sol, los diversos festivales de los tupi, los indios de las praderas, selish, le-nape, maidu),[49] o en las ceremonias y sesiones de sanación llevadas a cabo por chamanes (yaruru, araucanos, maidu).[50] Durante esta iniciación, el novicio, o el chamán en el transcurso de la sesión, asciende por el árbol o el poste sagrado; y a pesar de la variedad de contextos sociorreligiosos en los que aparece, el ascenso siempre tiene el mismo objeto: reunirse con los dioses y obtener poderes celestiales, a fin de adquirir una bendición (tanto una consagración personal, como un favor para la comunidad, o la curación de una persona enferma). En varios casos, el significado original de trepar -el ascenso simbólico a los cielos- parece haberse perdido, pero no obstante el rito continúa llevándose a cabo, pues el recuerdo de la sacralidad celestial permanece incluso después de haber olvidado por completo a los seres celestiales.

El profesor Josef Haeckel ha demostrado que el rito y el simbolismo del poste sagrado fueron probablemente llevados a Su-damérica por oleadas de pueblos cazadores provenientes de Norteamérica. Así pues, nos hallamos frente a un elemento religioso arcaico que, además, muestra una sorprendente similitud con las cosmologías del centro y norte de Asia.[31] Porque en Asia el árbol o poste sagrado simboliza el "árbol cósmico", el *axis mundi,* y se supone que se alzan en el centro del mundo. Como ya hemos visto, entre los kwakiutl se encuentra ese mismo significado de ascenso. Todo ello pone de manifiesto el problema de las conexiones históricas entre el complejo mítico-ritual norteamericano y el asiático; pero no entraré a discutirlo aquí.[52] Lo que me gustaría señalar es el hecho siguiente: ascender a los cielos representa uno de los más antiguos medios religiosos de comunicarse personalmente con los dioses y, por ello, de participar completamente de lo sagrado a fin de trascender la condición humana. Ascender y volar son pruebas por excelencia de la divinización del hombre. Los especialistas en lo sagrado —hechiceros, chamanes místicos-encabezan a todos los hombres que se suponen han volado hasta el cielo, en éxtasis o incluso en carne y hueso. Dedicaremos nuestra atención a este tema en el capítulo siguiente. Pero ahora

estamos en situación de comprender por qué se halla presente en ciertas iniciaciones de la pubertad y en las ceremonias de entrada a las sociedades secretas: el candidato asciende simbólicamente a los cielos a fin de introducir en su interior la auténtica fuente de lo sagrado, de transmutar su estatus ontológico, y de convertirse en el arquetipo de *homo religiosas,* el chamán.

El tema iniciático del ascenso a los cielos difiere de forma radical del monstruo devorador; pero aunque, con toda probabilidad, originalmente pertenezcan a tipos de culturas diferentes, hoy en día es posible hallarlos juntos en la misma religión. Y lo que es más: ambos temas aparecen a veces juntos durante la iniciación de un único individuo. La razón no hay que buscarla muy lejos: el descenso al inframundo y el ascenso a los cielos denotan, evidentemente, experiencias religiosas diferentes, pero ambas prueban de manera bien clara que aquel que ha pasado por ellas ha trascendido la condición secular de la humanidad y que su comportamiento es meramente el de un espíritu.

Me gustaría añadir unas pocas palabras acerca de las asociaciones secretas femeninas. Siempre que las encontremos bajo la forma de organizaciones que impliquen ritos de entrada muy complejos y dramáticos, podemos sospechar una cierta imitación de algunos aspectos externos de las sociedades secretas masculinas. Ése es el caso, por ejemplo, del culto secreto femenino de los pangwe, una imitación comparativamente reciente de las sociedades masculinas.[53] También es probable hallar esa misma imitación en la asociación nyembe de Gabón, que ha sido influenciada por ciertos rituales de las sociedades secretas masculinas. La iniciación es complicada en extremo, pero incluye una danza en la que una de las directoras, simbolizando un leopardo, ataca y "mata" a las novicias; finalmente, las otras directoras "matan" a su vez al leopardo y liberan a las novicias de su vientre.[54] Este tema ritual va unido a la caza y por ello pertenece a los hombres. Entre los mordvinos hay una sociedad secreta femenina cuyo emblema es un caballito de juguete y cuyos miembros son denominados "caballos"; alrededor del cuello llevan una bolsa llena de mijo, que representa el vientre del caballo.[55] Todo este simbolismo de los caballos muestra la influencia de las organizaciones militares masculinas.

Pero estas influencias de sentimiento y simbolismo religioso masculino que se hallan en la morfología de las sociedades secretas femeninas no debe llevarnos al error de creer que todo el fenómeno es algo tardío e híbrido. Las influencias se han ejercido sobre todo en la organización externa de las sociedades femeninas, y en muchos casos bastante tarde, después de que los secretos de algunas hermandades masculinas dejasen de serlo. Pero el fenómeno de la sociedad secreta femenina no puede ser reducido a un proceso de imitación. Es la experiencia particular y peculiar de la mujer la que explica su deseo de organizarse en asociaciones cerradas a fin de celebrar los misterios de la concepción, del nacimiento, de la fecundidad, y, en general, de la fertilidad universal. Eso es algo que resulta manifiestamente claro incluso en los ejemplos que se acaban de citar. En la sociedad kuta lisimba, que es casi idéntica que la sociedad nyembe, en un momento determinado la mujer que dirige la ceremonia rompe un huevo en el techo de la cabana iniciática «para asegurar a los cazadores una buena caza».[56] Entre los mordvinos, cuando las jóvenes recién casadas llegan a la casa donde tiene lugar el banquete ritual de la sociedad, son golpeadas tres veces con látigos por las mujeres mayores, que les gritan: «¡Poned un huevo!», y las jóvenes casadas ponen un huevo hervido que sale de entre sus senos.[57] No es necesario estudiar con detenimiento el complejo simbolismo del huevo; pero resulta obvio que, en estos contextos, significa fertilidad. Incluso los elementos carnales y orgiásticos, y el lenguaje basto y obsceno, que son característicos de las reuniones ceremoniales femeninas, pueden ser explicados por un objetivo ritual: asegurar la fecundidad.[58]

De igual manera que las sociedades secretas masculinas aterrorizan a las mujeres, las mujeres insultan, amenazan e incluso golpean a los hombres que hallan a su paso durante el curso de sus frenéticas procesiones. Ese comportamientos está ritualmen-te justificado; son los misterios femeninos, cuyos resultados pudieran muy bien verse amenazados por la presencia de los hombres. Esto viene confirmado por el hecho de que mientras están cultivando los huertos -una actividad que les está reservada sólo a ellas- las mujeres de las islas Trobriand tienen el derecho de atacar y

tumbar a cualquier hombre que se les acerque.[59] Ya hemos tenido ocasión de observar la tensión existente entre grupos de muchachas y mujeres jóvenes que trabajan juntas en algún tipo de arte y que son atacadas por grupos de hombres jóvenes que tratan de destruir sus instrumentos.[60] A fin de cuentas, la tensión siempre es entre dos tipos diferentes de sacralidad, que conforman la base de dos cosmovisiones distintas y polarizadas: la masculina y la femenina. Para encontrar el motivo primordial de la cristalización de los grupos secretos exclusivamente femeninos debemos ahondar en esta particularidad de la experiencia religiosa femenina. La experiencia religiosa de la mujer por excelencia es la de la santidad de la vida y el misterio de la maternidad y la fecundidad universal. Las asociaciones femeninas tienen como propósito asegurarse la participación completa y libre en la sacralidad cósmica; y la iniciación de la mujer por excelencia es su introducción al misterio de la creación, el símbolo primordial de la regeneración espiritual.

La tensión entre dos tipos de sacralidad implica tanto el antagonismo entre dos magias -femenina y masculina- como su atracción recíproca. Sobre todo a nivel de la cultura arcaica, sabemos que los hombres están fascinados por los "secretos" de las mujeres y viceversa. Los psicólogos han concedido gran importancia al hecho de que los pueblos primitivos estén celosos de los "misterios femeninos", sobre todo de la menstruación y la capacidad de dar a luz. Pero han fracasado a la hora de mostrar el fenómeno complementario: los celos de la mujer por la magia y los conocimientos del hombre (por ejemplo, la magia para cazar, el conocimiento secreto concerniente a los seres supremos, el chamanismo y las técnicas de ascenso al cielo, las relaciones con los muertos). Si los hombres, en sus ritos secretos, han utilizado símbolos y comportamientos propios de la condición de la mujer (por ejemplo, el simbolismo del nacimiento iniciático), también las mujeres -como acabamos de ver- han tomado prestados símbolos y rituales masculinos. Este comportamiento ambivalente con respecto a los misterios del sexo opuesto constituye un problema de gran importancia para el psicólogo. Pero el historiador de la religión sólo tiene en cuenta los significados religiosos de un tipo de comportamiento. Lo que percibe en el antagonismo y la atracción entre dos tipos de sacralidad -femenina y masculina- es, por encima de todo, un fuerte y esencialmente religioso deseo de trascender una situación existencial aparentemente inalterable y de alcanzar una manera de ser total.

V. INICIACIONES HEROICAS Y CHAMÁNICAS

Ponerse hecho una fiera

En un fragmento que se ha hecho famoso, la *Ynglingasaga* nos presenta a los camaradas de Odín: «Partieron sin escudos, y estaban tan rabiosos como perros o lobos, y mordían los escudos, y eran tan fuertes como osos o toros; mataron a hombres, y ni el fuego ni el acero pudieron con ellos; y eso es lo que se denomina la furia del *berserker* [el que se pone hecho una fiera]».[1] Esta descripción mitológica ha sido identificada, con acierto, como una descripción de sociedades masculinas reales: de las famosas *Mannerbünde* de la antigua civilización germánica. Los *berserkers* eran, literalmente, los "guerreros con camisas *(serk)* de oso *(bjorn)"*.[2] Eso equivale a decir que se identificaban mágicamente con el oso. Además de que a veces podían transformarse en lobos y osos. Un hombre se convertía en *berserker* como resultado de una iniciación que incluía rigurosas ordalías específicamente marciales. Así, por ejemplo, Tácito nos habla de que entre los chatti, el candidato no se cortaba el pelo o la barba hasta que había matado un enemigo.[3] Entre los taifali, los jóvenes tienen que acabar con un oso o un lobo; entre los heruli, tienen que luchar desarmados.[4] A través de esas pruebas, el candidato adoptaba la manera de ser de un animal salvaje; se convertía en un temido guerrero en la medida en que se comportaba como un animal de presa. Se metamorfoseaba en un superhombre porque lograba asimilar la fuerza mágico-religiosa propia de los carnívoros.

La *Volsungasaga* ha preservado la memoria de ciertas ordalías típicas de las iniciaciones de los *berserkers.* Mediante la traición, el rey Siggeir se apodera de sus nueve cuñados, los Volsung. Encadenados a una viga, todos ellos son devorados por una loba, excepto Sigmund, que se salva gracias a un ardid de su hermana Signy. Escondido en una cabana en lo más profundo del bosque, donde Signy le lleva alimentos, espera la hora de la vengaza. Cuando sus dos primeros hijos alcanzan los diez años de edad, Signy se los manda a Sigmund para que los pruebe. Sigmund descubre que son cobardes, y Signy los mata siguiendo su consejo. Como resultado de sus incestuosas relaciones con su hermano, Signy tiene un tercer hijo, Sinfjotli. Cuando está a punto de cumplir diez años, su madre le somete a una primera prueba: le cose la camisa a los brazos a través de la piel. Los hijos de Siggeir han aullado de dolor al ser sometidos al mismo calvario, pero Sinfjotli permanece imperturbable. A continuación, su madre le arranca la camisa, despellejándole, y le pregunta si siente algo. El muchacho responde que un Volsung no se preocupa por cosa tan nimia. Su madre le envía a Sigmund, que le someta a la misma prueba en la que los dos primeros hijos fracasaron: le ordena hacer pan de un saco de harina en el que hay una serpiente. Cuando Sigmund regresa a casa esa noche, encuentra el pan horneado y pregunta a Sinfjotli si no encontró nada en la harina. El muchacho responde que recuerda haber visto algo pero que no le prestó atención y que siguió amasándolo todo junto. Después de esta prueba de valentía, Sigmund se lleva al chico al bosque. Un día encuentran dos pieles de lobo colgando de la pared de una cabana. Los dos hijos de un rey han sido transformados en lobos y sólo pueden salir de las pieles cada décimo día. Sigmund y Sinfjotli se ponen las pieles pero no pueden quitárselas. Aullan como lobos y comprenden el lenguaje de los mismos. A continuación se separan, acordando que no pedirán la ayuda del otro a menos que tengan que habérselas con más de siete hombres a la vez. Un día, Sinfjotli oye la llamada y acude, matando a todos los hombres que atacaban a Sigmund. En otra ocasión, el mismo Sinfjotli es atacado por once hombres y los mata a todos sin requerir la ayuda de Sigmund. Entonces aparece Sigmund y le muerde en la garganta, pero poco después halla la manera de curar la herida. Finalmente regresan a su cabana para aguardar el momento en el que puedan desprenderse de las pieles de lobo. Cuando llega la hora, echan las pieles al fuego. Con este episodio se completa la iniciación de Sinfjotli, y entonces puede vengar el asesinato de los

Volsung.[5]

Los temas iniciáticos presentes resultan obvios: la prueba de valor, la resistencia al sufrimiento físico, seguido de una transformación mágica en lobo. Pero el compilador de la *Volsungasaga* había dejado de ser consciente del significado original de la transformación. Sigmund y Sinfjotli encuentran las pieles por casualidad y no saben cómo quitárselas. Transformarse pues en lobo -es decir, el vestir la piel de lobo- constituye el momento esencial de la iniciación en una sociedad secreta masculina. Al ponerse la piel, el iniciado asimila el comportamiento de un lobo; en otras palabras, se convierte en un guerrero salvaje como una bestia, irresistible e invulnerable. "Lobo" era el apelativo de los miembros de las sociedades militares indoeuropeas.

En otras sagas se ha podido trazar el escenario de las iniciaciones heroicas. Por ejemplo, en la *Saga de Grettir el Fuerte,* el héroe desciende por un túmulo funerario que contiene un precioso tesoro y lucha sucesivamente con un espectro, contra doce *berserkers* y con un oso.[6] En la *Saga de Hrolf Kraki,* Bóhdvar mata un monstruo alado y luego inicia a su joven protegido Hót-tri al hacerle entrega de un pedazo del corazón del monstruo para que se lo coma.[7]

Por desgracia, carecemos del tiempo necesario para ahondar en la sociología, la mitología y los rituales de las asociaciones masculinas germánicas, que tan brillantemente han sido estudiadas por Lily Weiser, Otto Hóffler y Georges Dumézil;[8] o de otras sociedades masculinas indoeuropeas, como por ejemplo, las *mairya* de los indoiranianos, que han conformado el tema de importantes trabajos de Stig Wilander y G. Widengren.[9] Sólo mencionaré que el comportamiento de las bandas de guerreros indoeuropeos ofrece ciertas similitudes con las hermandades secretas de las sociedades primitivas. En ambas, los miembros del grupo aterrorizan a las mujeres y a los no iniciados y hasta cierto punto ejercen un "derecho de rapiña", una costumbre que, en forma diluida, sigue hallándose en las tradiciones populares de Europa y el Cáucaso.[10] La rapiña y el robo de ganado, en especial, asimilan a los miembros de las bandas de guerreros a los carnívoros. En la *Wütende Heer* germánica, o en organizaciones rituales parecidas, el ladrido de los perros (equivalentes a lobos) forma parte de un alboroto indescriptible en el que se incluyen todo tipo de sonidos extraños, como, por ejemplo, campanas y trompetas. Estos sonidos desempeñan un importante papel ritual: ayudan a preparar a los miembros del grupo de cara al éxtasis delirante." Como ya hemos visto, en las culturas primitivas el sonido de las zumbadoras es tomado por la voz de los seres sobrenaturales, es la señal de su presencia entre los iniciados. En las sociedades secretas germánicas o japonesas, los sonidos extraños, al igual que las máscaras, atestiguan la presencia de los antepasados, el regreso de las almas de los muertos. La experiencia fundamental viene dada por el encuentro de los iniciados con los muertos, que regresan a la tierra sobre todo alrededor del solsticio de invierno. El invierno también es la estación en la que los iniciados se transforman en lobos. En otras palabras, durante el invierno los miembros son capaces de transmutar su condición profana y alcanzar una existencia sobrehumana, tanto al juntarse con los antepasados como apropiándose del comportamiento -ésa es la *magia-de* los carnívoros.

La ordalía marcial por excelencia era el combate individual, llevado a cabo de tal manera que finalmente despertaba al candidato "a la furia de los *herserkers".* Pero ello ni implicaba ninguna proeza militar. Un joven no se convertía en *berserker* simplemente gracias al coraje, la fortaleza física y la resistencia, ₛino como resultado de una experiencia mágico-religiosa que cambiaba su manera de ser de forma radical. El joven guerrero debía transmutar su humanidad mediante una convulsión de furia agresiva y aterradora que le asimilaba a una rabiosa bestia de presa. Se "calentaba" hasta un grado extremo, inundándose de tal manera de una misteriosa e irresistible fuerza sobrehumana que sus esfuerzo y vigor guerreros provenían de lo más profundo de su ser. Los antiguos germanos llamaban *wut* a esta fuerza sagrada, un término que Adam von Bremen tradujo por *furor;* era una especie de frenesí demoníaco, que llenaba de terror al adversario del guerrero y que acababa por paralizarle.[12] *La ferg* irlandesa (literalmente "ira"), y la homérica *menos,* son expresiones casi equivalentes a la misma experiencia sagrada y aterradora peculiar a los combates heroicos." J. Vendryés[14] y Marie-Louise Sjo-estedt[15] han demostrado que ciertos nombres aplicados

al héroe en irlandés antiguo hacen referencia a "ardor, excitación, inflamación". Como escribe la señorita Sjoestedt: «El héroe es el hombre enfurecido, poseído por su propia energía tumultuosa y ardiente».[16]

Iniciación de Cuchulainn

La saga de la iniciación del joven héroe Cuchulainn ilustra de forma admirable la erupción de esta «energía tumultuosa y ardiente». Según el *Tain Bo Cualnge,* en irlandés antiguo, Cuchulainn, sobrino de Conchobar, rey del Ulster, escuchó decir a su maestro, el druida Cathba: «El muchacho que tome las armas este día será majestuoso y renombrado por sus hazañas guerreras..., pero vivirá una vida corta y fugaz». Cuchulainn se puso en pie y, tras pedir armas y un carro de combate a su tío, partió hacia el castillo de los tres hijos de Necht, los peores enemigos del reino del Ulster. Aunque esos héroes eran supuestamente invencibles, el muchachito los derrotó y les cortó la cabeza. Pero la hazaña le calentó hasta tal punto que una bruja avisó al rey de que si no se tomaban las debidas precauciones, el muchacho podría acabar matando a todos los guerreros del Ulster. El rey decidió enviar una tropa de mujeres desnudas para buscar a Cuchulainn. Y el texto continúa: «Así pues, las jóvenes mujeres partieron... y descubrieron su desnudez y toda su vergüenza ante él. El muchacho ocultó el rostro y posó la mirada en el carro, para no ver la desnudez o la vergüenza de las mujeres. A continuación fue alzado del carro y colocado en tres tinas de agua fría a fin de extinguir su ira; y a la primera tina en la que fue colocado se le rompieron las duelas y le saltaron los aros, partiéndose como **una** nuez. La siguiente tina en la que entró empezó a hervir con burbujas como puños. La tercera tina en la que le metieron hay hombres que no pueden resistirla y otros sí. Entonces se apaciguó la ira *(ferg)* del muchacho... y después le vistieron con prendas de fiesta».[17]

Aunque "ficticia", la saga de Cuchulainn constituye un excelente documento sobre las iniciaciones militares indoeuropeas. Como muy bien ha mostrado Georges Dumézil, la batalla del chico contra los tres Necht representa un antiguo escenario ini-ciático indoeuropeo: la lucha contra tres adversarios o con un monstruo de tres cabezas.[18] Pero lo que resulta interesante para nuestra investigación es sobre todo la ira *(ferg)* de Cuchulainn, su furia de *berserker.* Dumézil[19] ya comparó el calor iniciático de Cuchulainn, y su subsiguiente amansamiento al ver la desnudez de las mujeres y el agua fría, con ciertos momentos de la iniciación del caníbal kwakiutl. Porque, como ya hemos visto, la frenética locura homicida del joven kwakiutl se "trata" mediante una mujer desnuda que baila frente a él con un cadáver en los brazos, y sobre todo sumergiéndole la cabeza en un barreño de agua salada. Al igual que el calor del caníbal, la ira del joven guerrero, que se manifiesta en un calor extremo, es una experiencia mágico-religiosa; no hay nada profano o natural en ello: es el síndrome de alcanzar la posesión de una sacralidad.

Simbolismo del calor mágico

Existen tres razones para creer que nos hallamos en presencia de una experiencia mágico-religiosa muy arcaica. Pues son muchos los pueblos primitivos que piensan en el poder mágico-religioso como en algo que "arde", y lo expresan en términos que significan calor, quemar, muy caliente. Por la misma razón, los chamanes y hechiceros beben sal o agua muy especiada y comen plantan aromáticas: así esperan aumentar su calor interno.[20] Que ese calor mágico corresponde a una experiencia real viene probado por la gran resistencia al frío demostrada tanto por los chamanes del Ártico y Siberia como por los ascetas del Himalaya. Además, a los chamanes se les considera "señores del fuego": pueden, por ejemplo, tragar brasas ardientes, tocar hierros al rojo vivo, caminar sobre el fuego.[21] Experiencias y concepciones similares ya han sido documentadas entre pueblos más civilizados. El significado original del término sánscrito *tapas* -que finalmente acabó expresando el esfuerzo ascético en general— era calor extremo. Calentándose mediante el ascetismo es como Praha-pati creó el universo; lo creó mediante un sudor mágico, como en algunas cosmogonías norteamericanas. El *Dhammapada* (387) dice que el Buda está "ardiendo", y algunos

textos tántricos afirman que el despertar de la kundalini se manifiesta mediante un hormigueo o ardor.[22] En la India moderna, los musulmanes creen que un hombre en comunión con Dios se transforma en "calor ardiente". Cualquiera que realiza milagros es llamado "hirviente". Por añadidura, todo tipo de personas o actos implicados en cualquier poder mágico-religioso son observados como algo que quema.[2'] Este poder sagrado, que provoca tanto el calor del chamán como el caldeamiento del guerrero, puede ser transformado, diferenciado y ser aplicado de distintas formas mediante ulteriores esfuerzos. La palabra sánscrita *kratu,* que empezó denotando la "energía peculiar al guerrero ardiente, Indra", para luego pasar a hacer referencia a la "fuerza victoriosa, fuerza y ardor heroicos, coraje, amor por el combate", y por añadidura, al poder y la majestad en general, ha acabado significando la "fuerza del hombre piadoso, que le permite seguir las prescripciones de la *rta* y alcanzar la felicidad».-[4] La "ira" y el calor inducido por un violento y excesivo acceso de poder sagrado son algo temido por la mayoría de la humanidad. El término *shanti,* que en sánscrito designa tranquilidad interior, paz del alma, libertad de las pasiones, liberación del sufrimiento, deriva de la raíz *sham,* que en principio significaba extinguir el fuego, la ira, la fiebre; es decir, el calor provocado por poderes demoníacos.[25]

Estamos pues en presencia de una experiencia mágico-religiosa fundamental, que está universalmente documentada en los niveles culturales arcaicos: el acceso a la sacralidad se manifiesta, entre otras cosas, por un prodigioso aumento del calor. No contamos con el espacio suficiente para profundizar en este tema tan importante, ni para mostrar, por ejemplo, la relación íntima entre las técnicas y *místicas* del fuego; una relación demostrada por las conexiones evidentes entre herreros, chamanes y guerreros.[26] Sólo añadiré que el dominio sobre el fuego halla también su expresión en el "calor interior" y en la insensibilidad a la temperatura de las brasas ardientes. Desde el punto de vista de la historia de la religión, esas distintas proezas demuestran que la condición humana ha sido abolida y que el chamán, el herrero o el guerrero participan, cada uno a su nivel, de una condición superior. Pues esta condición superior puede ser la de un dios, un espíritu o un animal. Las iniciaciones respectivas, aunque siguen caminos diferentes, persiguen el mismo fin: conseguir que el novicio muera a la condición humana y resucitarle a una nueva existencia que trasciende lo humano. Claro está, en las iniciaciones militares la muerte ini-ciática no se considera de la misma manera que en las iniciaciones chamánicas, ya que la principal ordalía de los jóvenes guerreros consiste precisamente en vencer a su adversario. Pero sólo sale victorioso de la prueba tras calentarse y alcanzar la furia del *ber-serker,* unos síntomas que expresan su muerte a la condición humana. Aquel que obtiene el calor mágico demuestra claramente que pertenece a un mundo sobrehumano.

Iniciaciones chamánicas

Ahora llegamos a las iniciaciones chamánicas. A fin de simplificar la exposición, utilizaré el término chamán en su significado más general.[27] Por ello, no sólo consideraremos el chamanismo en sentido estricto, como se ha desarrollado sobre todo en el norte y centro de Asia y en Norteamérica, sino también las diversas categorías de hechicero y brujo que han florecido en otras sociedades primitivas.

Existen tres maneras de convertirse en chamán: por vocación espontánea (la "llamada" o "elección"); por transmisión hereditaria de la profesión chamánica; y por "búsqueda" personal, o más raramente, por voluntad del clan. Pero, sea cual fuere el método por el que se haya sido designado, un chamán es reconocido como tal sólo después de recibir dos tipos de instrucción. La primera es extática (sueños, visiones, trances); la segunda es tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto).[28] Esta enseñanza dual, impartida por los espíritus y por los chamanes ancianos, constituye la iniciación. A veces la iniciación es pública e incluye un ritual rico y variado: éste es el caso, por ejemplo, entre algunos pueblos siberianos. Pero la falta de un ritual de este tipo no implica de ninguna manera la carencia de una iniciación; es perfectamente posible que la iniciación se lleve a cabo en los sueños

del candidato o a través de experiencias extáticas.

Lo que va a ocuparnos es el síndrome de la vocación mística del chamán. En Siberia, los jóvenes llamados a ser chamanes atraen la atención por su extraño comportamiento; por ejemplo, buscan la soledad, son despistados, les gusta vagar por los bosques o por lugares poco frecuentados, tienen visiones y cantan en sueños.[29] En algunos casos este período de incubación viene señalado por varios síntomas bastante serios. Entre los yakutas, el joven a veces padece estallidos de furia y pierde la conciencia con facilidad, se esconde en el bosque, se alimenta de la corteza de los árboles, se tira al agua y al fuego, y se corta con cuchillos.[30]

Los futuros chamanes entre los tungús, cuando se acercan a la madurez, atraviesan una crisis histérica o histeroide, pero a veces la vocación se manifiesta por sí misma a una edad más temprana: el muchacho huye a las montañas y permanece allí durante una semana o más, alimentándose de animales, a los que despedaza con los dientes. Luego regresa al poblado, sucio, ensangrentado, con la ropa destrozada y el cabello desordenado, y sólo después de un mínimo de diez días empieza a balbucear palabras incoherentes[31]

Incluso en el caso del chamanismo hereditario, la elección del futuro chamán está precedida por un cambio de comportamiento. Las almas de los antepasados chamanes de una familia eligen a un joven entre sus descendientes. Éste se torna distraído y taciturno, le gusta la soledad, tiene visiones proféticas, y a veces padece ataques que le dejan inconsciente. Los buriatos creen que en esas ocasiones los espíritus se llevan el alma del muchacho; recibida en el palacio de los dioses, es instruida por sus antepasados chamanes en los secretos de la profesión, las formas y nombres de los dioses, el culto y nombres de los espíritus. El alma del joven regresa sólo después de esta primera iniciación, para volver a hacerse cargo del control de su cuerpo.[32]

Un hombre también puede convertirse en chamán a consecuencia de un accidente o de un suceso muy poco usual. Por ejemplo, entre los buriatos, los soyot y los esquimales, tiene lugar tras haber sido alcanzado por un rayo, o después de caer de un árbol muy alto, o tras lograr pasar por una ordalía que pudiera considerarse como una prueba iniciática, como en el caso de un esquimal que pasó cinco días en el agua helada sin que sus ropas se mojasen.[33]

El extraño comportamiento de los futuros chamanes no ha dejado de atraer la atención de los eruditos, y desde mediados del siglo pasado se han llevado a cabo varios intentos de explicar el fenómeno del chamanismo como un desorden mental.[34] Pero la cuestión se formuló en términos erróneos. Porque, por una parte, no es cierto que los chamanes siempre sean o tengan que ser neurópatas; por otra, aquellos de entre ellos que han estado enfermos *se convierten en chamanes precisamente cuando han logrado curarse.* En Siberia suele ser común que cuando la vocación chamánica se manifiesta en forma de algún tipo de enfermedad o brote epiléptico, la iniciación equivale a una curación. Obtener el don de ser chamán presupone precisamente la solución de la crisis psíquica manifestada en los primeros síntomas de la elección o llamada.

Pero si el chamanismo no puede simplemente ser identificado como un fenómeno psicopatológico, tampoco es cierto que la vocación chamánica tenga que implicar una crisis tan profunda que en ocasiones raye en la locura. Y como el joven no puede convertirse en chamán hasta que haya resuelto esta crisis, está claro que juega un importante papel en una *iniciación mística.* El desorden provocado en el futuro chamán por las angustiosas noticias de que ha sido elegido por los dioses o los espíritus es, por ese mismo hecho, considerado como una enfermedad iniciática. La precariedad de la vida, la soledad y el sufrimiento que revelan cualquier enfermedad se ven agravados, en este caso particular, por el simbolismo de la muerte iniciática. La aceptación de la elección sobrenatural encuentra su expresión en la sensación de que uno se ha entregado a poderes divinos o demoníacos y, por ello, de que se está destinado a una muerte inminente. A todas esas crisis psicopatológicas del elegido podemos darles el nombre genérico de enfermedades iniciáticas porque dicho síndrome sigue de cerca el devenir del ritual iniciático clásico. Los padecimientos del elegido son exactamente iguales a las torturas de la iniciación; al igual que en los ritos de la pubertad o de entrada en una sociedad secreta, el novicio es "muerto" por seres semidivi-nos o demoníacos, de manera que el futuro chamán ve en sueños su propio cuerpo siendo descuartizado

por demonios; les observa mientras, por ejemplo, le cortan la cabeza y le arrancan la lengua. Los rituales iniciáticos característicos del chamanismo siberiano o de Asia Central incluyen una simbólica ascensión a los cielos utilizando un árbol o poste; a través de sueños o de una serie de ensoñaciones, el enfermo elegido por los dioses o espíritus emprende su viaje celestial hacia el árbol del mundo. Más tarde ofreceré algunos ejemplos de estas ordalías iniciáticas abordadas en sueños o durante el período en que el futuro chamán atraviese una aparente inconsciencia y locura.

Pero no obstante me gustaría incidir en el hecho de que la psi-copatología de la vocación chamánica no es de carácter profano; no pertenece a la sintomatología ordinaria. *Cuenta con una estructura y significado iniciáticos;* en pocas palabras, reproduce una pauta mística tradicional. La crisis total del futuro chamán, que a veces conduce a la total desintegración de la personalidad y a la locura, puede valorarse no sólo como una muerte iniciáti-ca, sino también como un regreso simbólico al caos precosmogó-nico, al estado amorfo e indescifrable que precede a cualquier cosmogonía. Como ya sabemos a través de lo que hemos visto en las culturas arcaicas y tradicionales, un regreso simbólico al caos equivale a preparar una nueva creación.[35] De ello se desprende que debemos interpretar el caos psíquico del futuro chamán como una señal de que el hombre profano se "disuelve" y de que se está preparando el nacimiento de una nueva personalidad.

Pruebas iniciáticas de los chamanes siberianos

Ahora tratemos de descubrir lo que los propios chamanes siberianos tienen que decir a propósito de las duras pruebas por las que pasan durante sus enfermedades iniciáticas. Todos mantienen que han "muerto" y que han permanecido exánimes entre tres y siete días en su yurta o en un lugar solitario. Durante este período son troceados por demonios o por sus espíritus ancestrales; les limpian los huesos, quitándoles las carne, y tiran los fluidos corporales, y los ojos les son arrancados de las cuencas.[36] Según un informador yakuto, los espíritus llevan al futuro chamán al infierno y le encierran en una casa durante tres años. Allí padecerá su iniciación; los espíritus le cortan la cabeza (que colocan a un lado, pues el novicio debe observar su propio desmembramiento) y trocean su cuerpo en pedazos, que más tarde se distribuyen entre los espíritus de diversas enfermedades. Sólo a partir de esta condición obtendrá el futuro chamán el poder de sanación. A continuación le cubren los huesos con carne nueva, y en algunos casos también le suministran sangre nueva." Según otro informador yakuto, unos "demonios" negros trocean el cuerpo del futuro chamán y tiran los pedazos en todas las direcciones, como ofrendas, para luego clavarle una lanza en la cabeza y cortarle el maxilar.[38] Un chamán samoyedo le contó a Leh-tisalo que los espíritus le atacaron y trocearon, cortándole también las manos. Durante siete días y siete noches permaneció inconsciente en el suelo, mientras su alma estaba en el cielo.[19] Seleccionaré unos cuantos episodios significativos de una extensa y azarosa autobiografía que un chamán avam-samoyedo le confió a A. A. Popov. Atacado por la viruela, el futuro chamán permaneció inconsciente durante tres días, tan cerca de la muerte que al tercer día casi le entierran. Se vio a si mismo descender al infierno y, tras muchas aventuras, fue llevado a una isla, en el centro de la cual se alzaba un joven abedul que llegaba hasta el cielo. Era el árbol del señor de la tierra, y el señor le dio una rama para que se hiciese un tambor. A continuación llegó a una montaña. Al pasar a través de una apertura, se encontró con un hombre desnudo que utilizaba un fuelle para alimentar una inmensa hoguera sobre la que había una marmita. El hombre le cogió con un gancho, le cortó la cabeza, le troceó el cuerpo y arrojó los pedazos a la marmita. En ella coció el cuerpo durante tres días, y luego le forjó una cabeza en un yunque. Finalmente pescó los huesos, que flotaban en un río, los juntó y los recubrió de carne. Durante sus aventuras en el otro mundo, el futuro chamán conoció a varios personajes semidivinos, en forma humana o animal, y cada uno de ellos le reveló doctrinas o le desveló secretos sobre el arte de la sanación. Cuando se despertó en su yurta, entre sus familiares, fue iniciado y pudo empezar a ejercer como chamán.[40]

Un chamán tungús explica que durante su enfermedad iniciática, sus antepasados chamanes le perforaron con flechas hasta que perdió el conocimiento y cayó al suelo; luego le cortaron la

carne, le quitaron los huesos y los contaron frente a él; si hubiese faltado uno no habría podido ser chamán.[41] Según los buriatos, el candidato es torturado por sus antepasados chamanes, que le golpean, trocean su cuerpo con un cuchillo y cuecen su carne.[42] Una mujer teleuta se convirtió en chamana tras tener una visión en la que unos hombres desconocidos la troceaban el cuerpo y la cocían en una cazuela.[43] Según las tradiciones de los chamanes altaicos, sus espíritus ancestrales les abren los vientres, comen su carne y beben su sangre.[44]

Esos pocos ejemplos son suficientes para mostrar que las enfermedades iniciáticas siguen la pauta fundamental de todas las iniciaciones: primero, tortura a manos de demonios o espíritus, que desempeñan el papel de maestros de la iniciación; segundo, la muerte ritual, experimentada por el paciente como un descenso al infierno o un ascenso al cielo; tercero, la resurrección a un nuevo modo de vida: el modo del "hombre consagrado", es decir, un hombre que puede comunicarse personalmente con dioses, demonios y espíritus. Las diferentes clases de sufrimientos padecidos por el futuro chamán son valorados como otras tantas experiencias religiosas. Sus crisis psicopatológicas son explicadas como la consecuencia de que los demonios se lleven su alma, o de sus viajes extáticos al cielo o el infierno. Se considera que sus dolores físicos son causados por el desmembramiento de su cuerpo. Pero sea cual fuere la naturaleza de sus sufrimientos, éstos tienen un papel en el proceso de transformación del chamán sólo en tanto él les conceda un significado religioso y, por ese hecho, de aceptarlos como pruebas indispensables para su transfiguración mística. Porque, no debemos olvidar que la muerte iniciáti-ca siempre es seguida por una resurrección; es decir, en términos de experiencia psicopatológica, la crisis se resuelve y la enfermedad se cura. La integración de una nueva personalidad por parte del chamán *depende* en gran parte de que esté curado.

Hasta el momento sólo he citado ejemplos siberianos; pero la pauta del desmembramiento puede hallarse casi en todas partes. Durante la iniciación de un chamán araucano, el maestro hace creer a los espectadores que cambia los ojos y la lengua del novicio por otros y que coloca un palo atravesándole el abdomen.[45] En la zona del río Patwin, el candidato a la sociedad kuksu se supone que tendrá el ombligo atravesado por una flecha disparada por el propio Kuksu; muere y es resucitado por un chamán.[46] Entre los sudaneses de los montes de Nubia, la primera consagración iniciática se llama "cabeza", porque «se le abre la cabeza al novicio para que pueda entrar el espíritu».[47] En Malekula, la iniciación del hechicero incluye, entre otras cosas, el desmembramiento del novicio: el maestro le corta los brazos, los pies y la cabeza, y luego los vuelve a poner en su sitio.[4!í] Entre los dayaks, los *manangs* afirman que cortan la cabeza del candidato, le quitan el cerebro y lo lavan para darle una mente más clara.[49] Finalmente, como veremos dentro de poco, trocear el cuerpo y el intercambio de visceras son ritos esenciales en algunas iniciaciones de hechiceros australianos. El troceado iniciático de chamanes y hechiceros merecería una larga investigación comparativa; pero su parecido al mito y ritual de Osiris, por un lado, y al desmembramiento ritual del *meriah* hinduista, por otro, resulta desconcertante y todavía no ha sido explicado.[50]

Una de las características específicas de las iniciaciones cha-mánicas, aparte del desmembramiento del candidato, es su reducción al estado de esqueleto. Hallamos este tema no sólo en los relatos de las crisis y enfermedades de quienes han sido elegidos por los espíritus para convertirse en chamanes, sino también en las experiencias de aquellos que han obtenido sus poderes cha-mánicos a través de sus propios esfuerzos, tras una larga y ardua búsqueda. Así, por ejemplo, entre los esquimales ammasilik, el aprendiz pasa largas horas en su iglú, meditando. En un momento determinado, cae "muerto" y permanece sin vida durante tres días y tres noches; durante este período, un enorme oso polar devora toda su carne y le reduce a un esqueleto.[51] Sólo después de esta experiencia mística recibe el aprendiz el don de chamanizar. Los *angakuts* de los esquimales iglulik son capaces, con el pensamiento, de arrancarse la carne y la sangre y de contemplar sus propios esqueletos durante largos períodos de tiempo.[32] Puedo agregar que la visualización de la muerte propia en manos del demonio y la reducción final al estado de esqueleto son meditaciones predilectas en el budismo indotibetano y mongol." Finalmente, señalaremos que el esqueleto

aparece representado bastante a menudo en la indumentaria del chamán siberiano.[54]

Nos hallamos en presencia de una idea religiosa verdaderamente antigua, que pertenece a la cultura de cazadores y recolectores. Los huesos simbolizan la raíz final de la vida animal, el molde del que surge continuamente la sangre. Los hombres y los animales renacen a partir del hueso; durante un tiempo mantienen una existencia en la carne; luego mueren, y su "vida" se reduce a la esencia concentrada en el esqueleto, del que volverán a renacer.[55] Reducidos a esqueletos, los futuros chamanes experimentan la muerte mística que les permite regresar a la fuente inagotable de vida cósmica. No es que vuelvan a nacer, es que están "revividos"; es decir, el esqueleto vuelve a la vida al darle nueva carne, al encarnarlo de nuevo.[56] Ésta es una idea religiosa totalmente diferente de la concepción de las culturas agrícolas, que consideran a la tierra la fuente de vida esencial, de ahí que asimilen el cuerpo humano a la semilla que debe enterrarse en el suelo antes de que pueda germinar. Porque, como ya hemos visto, en los rituales iniciáticos de muchos pueblos de agricultores, a los neófitos se los entierra simbólicamente, o bien son sometidos a un salto atrás temporal para regresar al estado embrionario en el útero de la Madre Tierra. El escenario iniciático de los chamanes asiáticos no incluye un regreso a la tierra (por ejemplo, un sepelio simbólico, ser tragado por un monstruo), sino la aniquilación de la carne y por tanto, la reducción de la vida a su esencia última e indestructible.

Ritos públicos de las iniciaciones chamánicas

Entre las ceremonias iniciáticas públicas de los chamanes siberianos, las de los buriatos son de las más interesantes. El rito principal incluye un ascenso. Se coloca un recio abedul en la yur-ta, con las raíces en el fogón y la cúspide proyectada a través del agujero de salida de humos. Este abedul se denomina *udeshi burkhan,* "el guardián de la puerta", pues abre la puerta del cielo para el chamán. Siempre permanecerá en su tienda, como símbolo distintivo de la residencia de un chamán. El día de su consagración, el candidato trepa por el abedul hasta la cúspide (en algunas tradiciones porta una espada en la mano) y, al emerger por el agujero de la salida de humos, grita para invocar la ayuda de los dioses. Después de eso, el maestro chamán (llamado "chamán padre"), el aprendiz y toda la audiencia marchan en procesión hasta un lugar alejado del poblado, donde, la víspera de la ceremonia, se plantó un gran número de abedules. La procesión se detiene frente a un abedul determinado, se sacrifica una cabra y al candidato, desnudo de cintura para arriba, se le unge la cabeza, los ojos y las orejas con la sangre de la cabra, mientras otros chamanes tocan los tambores. El chamán padre trepa a continuación por un abedul y hace nueve muescas en lo alto del tronco. Luego sube el candidato, seguido de todos los demás chamanes. Al trepar, todos ellos caen -o pretenden caer- en trance. Según Pota-nin, el candidato ha de trepar a nueve abedules, que, como las nueve muescas realizadas por el chamán padre, simbolizan los nueve cielos.[57]

Como muy bien ha visto Uno Harva, la iniciación de los chamanes buriatos recuerda de una manera extraña a ciertas ceremonias de los misterios de Mitra. Por ejemplo, la purificación del candidato mediante la sangre de una cabra se parece al *taurobo-lium,* el rito principal de los misterios de Mitra, y el trepar por un abedul sugiere el subir por una escalera de siete peldaños de Mitra, que, según Celso, representan los siete cielos planetarios.[58] Por toda Asia Central y Siberia pueden observarse antiguas influencias del Oriente Medio, y probablemente el rito iniciático de los chamanes buriatos deba clasificarse entre los ejemplos de dichas influencias. Pero hay que señalar que el simbolismo del "árbol del mundo" y el rito del ascenso iniciático del abedul en el centro y norte de Asia son anteriores a los elementos culturales llegados de Mesopotamia e Irán. Si la concepción -tan característica de Asia Central y Siberia- de los siete, nueve y dieciséis cielos parecer provenir finalmente de la idea babilónica de los siete cielos planetarios, el simbolismo del "árbol del mundo" como *axis mundi* no es, por el contrario, específicamente babilonio. Este simbolismo puede hallarse prácticamente en todas partes y en estratos culturales donde no puede sospecharse de influencias mesopotámicas.[59]

En lo que debemos fijarnos en el rito iniciático del chamán buriato es en la creencia de que

el candidato debe ascender al cielo para su consagración. El ascenso al cielo mediante la ayuda de un árbol o poste también es el rito esencial en la sesiones espiritistas del los chamanes altaicos.[60] El abedul o el poste es asimilado al árbol o pilar que se alza en el centro del mundo y que conecta las tres zonas cósmicas: tierra, cielo e infierno. El chamán también puede llegar al centro del mundo con los redobles de su tambor. Tal y como nos ha demostrado el sueño del chamán sa-moyedo, se supone que la caja del tambor está hecha de una rama tomada del árbol cósmico. Al escuchar el sonido de este tambor, el chamán cae en éxtasis, en cuyo estado vuela hacia el árbol, es decir, al centro del mundo.[61] Como vimos en el capítulo anterior, el ascenso ritual de un árbol o poste desempeña un papel muy importante en los ritos iniciáticos y ceremonias religiosas de muchos pueblos de América del Norte y del Sur. Ahora podríamos añadir que es característica de las iniciaciones chamánicas. La iniciación del *machi* araucano incluye el ascenso ritual de un árbol, o de un tronco de árbol despojado de la corteza, hasta alcanzar una plataforma en la que el novicio dirige una oración al dios."[2] El *pujai* caribe lleva a cabo su ascenso extático hacia el cielo al trepar a una plataforma colgada del techo de la cabana
mediante unas cuerdas retorcidas, que al irse desenrollando hacen girar la plataforma cada vez más rápido.[63]

Técnicas de éxtasis

Los ejemplos que acabamos de citar nos permiten distinguir los puntos esenciales de las iniciaciones chamánicas y, en consecuencia, comprender el significado del chamanismo en el contexto general de la historia de la religión. El chamán o hechicero puede ser definido como un especialista en lo sagrado; es decir, un individuo que participa de lo sagrado de manera más completa, o verdadera, que el resto de los hombres. Tanto si ha sido elegido por los seres sobrenaturales como si ha sido él quien ha llamado su atención y obtenido sus favores, el chamán es un individuo que ha tenido experiencias místicas. En la esfera del chamanismo en un sentido estricto, la experiencia mística aparece expresada en el trance del chamán, real o fingido. El chamán es, sobre todo, un extático. Ahora bien, en el plano de las religiones primitivas, el éxtasis significa el vuelo del alma hacia el cielo, o su vagar por la tierra, o, finalmente, su descenso al mundo subterráneo, entre los muertos. El chamán emprende esos viajes extáticos por cuatro razones: primera, para encontrarse con el dios del cielo cara a cara y llevarle una ofrenda de parte de la comunidad; segunda, para buscar el alma de una persona enferma, que se supone que vaga alejada del cuerpo o que le ha sido arrebatada por demonios; tercera, para guiar el alma de un muerto a su nueva morada; cuarta, para aumentar sus conocimientos al frecuentar la compañía de seres superiores.[64]

Pero el abandono del cuerpo por parte del alma durante el éxtasis equivale a una muerte temporal. Por lo tanto, el chamán es el hombre que puede morir y luego regresar a la vida muchas veces. Esa es la explicación de las numerosas ordalías, suplicios y enseñanzas requeridas en toda iniciación chamánica. A través de su iniciación, el chamán aprende no sólo la técnica de morir y regresar a la vida, sino también lo que debe hacer cuando el alma abandona su cuerpo, y, lo más importante, cómo orientarse en las regiones desconocidas en las que penetra durante el éxtasis. Aprende a explorar los nuevos planos de existencia que se le revelan en sus experiencias extáticas. Conoce el camino hacia el centro del mundo, el agujero en el cielo a través del que puede volar hasta lo más elevado del cielo, o la apertura en la tierra por la que descender al infierno. Se le previene acerca de los obstáculos que hallará en sus viajes, y sabe cómo superarlos. En pocas palabras, conoce los caminos que conducen al cielo y al infierno. Todo eso lo aprende durante su formación en soledad o bien bajo la guía de maestros chamanes.

Gracias a su capacidad de abandonar el cuerpo con impunidad, el chamán puede, si así lo desea, actuar a la manera de un espíritu; por ejemplo, volar por el aire, hacerse invisible, percibir cosas a gran distancia, subir al cielo o descender al infierno, ver las almas y poder capturarlas, y es incombustible. La exhibición de ciertas habilidades al estilo de los faquires durante las sesiones

espiritistas, sobre todo los denominados trucos del fuego, tienen como objeto convencer a los presentes de que el chamán ha asimilado el modo de ser de los espíritus. Los poderes de convertirse en animales, de matar a distancia o de pronosticar el futuro también forman parte de los poderes de los espíritus; al hacer exhibición de ellos, el chamán proclama que comparte la condición de espíritu. El deseo de comportarse como un espíritu significa, sobre todo, el deseo de asumir una condición sobrehumana. En pocas palabras, disfrutar de la libertad, el poder y el conocimiento de los seres sobrenaturales, tanto si son dioses como espíritus. El chamán obtiene su condición trascendente al someterse a un escenario iniciático considerablemente más complejo y dramático que el de las pautas iniciáticas que hemos examinado en capítulos anteriores.

Para resumir, los momentos más importantes de una iniciación chamánica son estos cinco: primero, tortura y desmembramiento violento del cuerpo; segundo, despedazamiento de la carne hasta que el cuerpo es reducido a un esqueleto; tercero, sustitución de visceras y renovación de la sangre; cuarto, un período pasado en el infierno, en el que recibe enseñanzas de las almas de los chamanes muertos y de "demonios"; quinto, un ascenso al cielo para obtener la consagración por parte del dios del cielo.

Iniciaciones de los hechiceros australianos

Resulta desconcertante observar que esta pauta iniciática característica de Siberia y de Asia Central pueda volver a encontrarse, casi calcada, también en Australia (me refiero a la pauta en general, y no sólo a ciertos temas iniciáticos que pueden hallarse en todas partes, como son el ascenso al cielo, el descenso al infierno y el desmembramiento del cuerpo). El paralelismo sibero-australiano enfrenta al historiador de la religión con el problema de la posible diseminación del chamanismo a partir de un único centro. Pero antes de entrar a discutir esta difícil cuestión, debemos observar la pauta tradicional de la iniciación de los hechiceros australianos. Gracias al libro de A. P. Elkin, *Aboriginal Men ofHigh Degree,"*[5] podemos profundizar en el tema con cierta claridad y guía.

Al igual que en el caso del chamanismo asiático o americano, en Australia el chamán se convierte en tal de tres maneras: heredando la profesión, por una llamada o elección, o por una búsqueda personal. Pero sea cual fuere el camino tomado, un candidato no es reconocido como hechicero hasta que ha sido aceptado por un cierto número de otros hechiceros o bien ha recibido enseñanzas de algunos de ellos, y, sobre todo, tras una iniciación más o menos laboriosa. En la mayoría de los casos, la iniciación consiste en una experiencia extática, durante la cual el candidato pasa por varias operaciones sobre su cuerpo llevadas a cabo por seres míticos, y también lleva a cabo ascensos al cielo y descensos al inframundo. El ritual iniciático también es, como dijo Elkin: «Una reactualización de lo que ocurrió en el pasado, generaímente a un héroe de culto. Aunque eso no siempre parece que es así, sí que al menos hay seres sobrenaturales, héroes celestes o del tiempo soñado, o bien espíritus de los muertos, que son considerados como los operantes, es decir, como maestros en esa cuestión».[66] Al candidato le "mata" uno de esos seres sobrenaturales, que a continuación lleva a cabo ciertas operaciones quirúrgicas en el cuerpo sin vida. El espíritu del héroe del tiempo soñado «remueve sus "entrañas"» y «las sustituye por otras nuevas junto con algunas sustancias mágicas»;[67] le abre en canal «desde el cuello hasta la ingle»; le quita el hombro y los fémures, y en ocasiones también el hueso frontal; e «inserta sustancias mágicas antes de secarlos y volverlos a poner en su sitio».[68]

Para citar algunos ejemplos: entre las tribus de los montes Warburton, el postulante entra en una cueva y dos héroes totémi-cos (el gato montes y el emú) le matan, abren su cuerpo, le quitan los órganos, y los reemplazan por substancias mágicas. También quitan los omóplatos y las tibias y, antes de restaurarlas, las rellenan con las mismas sustancias mágicas.[69] Entre los arunta, el candidato duerme frente a la entrada de una cueva. Un espíritu llamado Iruntarinia le mata de un lanzazo que le entra por la nuca y que le sale por la boca. A continuación, el espíritu se lleva el cuerpo a la cueva, le quita las visceras, y le proporciona otras nuevas.[70] Un famoso hechicero de la

tribu unmatjera contó a Spencer y Gillen los momentos esenciales de su iniciación. Un día, un viejo hechicero le "mató" tirándole cristales con un lan-zajabalinas. «El anciano le cortó todas las entrañas, intestinos, el hígado, el corazón, los pulmones..., todo, y le dejó toda la noche yaciendo en el suelo. El viejo apareció de nuevo por la mañana y le miró, colocándole algunas piedras *atnongara* [cristales] más por encima, y le dio unas cuantas palmadas en la cabeza, lo que provocó que despertase de nuevo a la vida.»[71]

R. y C. Berndt han recopilado valiosas informaciones respecto a la iniciación de los hechiceros entre las tribus del desierto occidental del sur de Australia. Al candidato se le llora como si estuviese muerto, porque todo el mundo sabe que será "troceado", mientras se dirige a una poza. Una vez allí, dos hechiceros le cubren los ojos y le arrojan a las fauces de la serpiente, que le traga. El aspirante permanece en el vientre de la serpiente durante un tiempo indefinido. Finalmente el hechicero lleva dos ratas canguro como ofrenda a la serpiente, tras lo cual ésta devuelve al aspirante, lanzándole al aire. El aspirante cae «en un agujero rocoso», y el hechicero inicia su búsqueda, ya que el novicio ha quedado reducido al tamaño de un bebé (aquí aparece el tema iniciático de la regresión al embrión en el vientre del monstruo, homólogo del útero materno). Uno de los hechiceros toma al niño en sus brazos y «vuelan de regreso al campamento».

Tras su consagración, que es mística porque es realizada por un ser sobrenatural, comienza la iniciación propiamente dicha, en la que los viejos maestros desempeñan el papel principal. Situado en un círculo de fuego, el aspirante-bebé crece rápidamente hasta alcanzar su tamaño de adulto. Declara que conoce muy bien a la serpiente, que incluso son amigos, ya que ha permanecido en su vientre durante algún tiempo. A continuación tiene lugar un período de reclusión, durante el cual el aspirante medita y conversa con los espíritus. Un día, los hechiceros se lo llevan al desierto y le embadurnan el cuerpo con arcilla roja. «Se le hace tenderse boca arriba frente a unas hogueras, y se dice que es un hombre muerto. El hechicero jefe procede a romperle el cuello y las muñecas, y a dislocarle las articulaciones de los codos, de las caderas, las rodillas y tobillos.» Los maestros rellenan el cuerpo de conchas, y también ponen conchas en las orejas y los maxilares, de manera que el aspirante pueda escuchar y entender a los espíritus, aves y extraños. El estómago también se le llena de conchas, para que así pueda tener una «vida renovada y ser invulnerable ante el ataque de cualquier arma». Después, los hechiceros le cantan y revive. Regresan todos juntos al campamento, donde se prueba al nuevo hechicero: los otros hechiceros le tiran sus lanzas, pero no recibe herida alguna gracias a las conchas con las que está relleno.[72]

Este ejemplo presenta una iniciación muy elaborada. En ella podemos reconocer dos importantes temas iniciáticos: 1) ser tragado por una monstruo, y 2) el desmembramiento corporal, de los cuales sólo el segundo es característico de las iniciaciones de los hechiceros. En realidad, estamos frente a dos iniciaciones, la primera realizada por un ser sobrenatural, y la segunda por los otros hechiceros. Pero aunque el aspirante experimente un regreso al útero, no muere en el vientre de la serpiente, pues es capaz de recordar su estancia allí. La auténtica muerte iniciática la realizan los hechiceros viejos, y es llevada a cabo a la manera reservada para los hechiceros: desmembramiento del cuerpo, cambio de órganos, iniciación en el conocimiento de sustancias mágicas.

Las operaciones iniciáticas siempre incluyen una renovación de órganos y visceras, limpieza de los huesos y la inserción de sustancias mágicas, que pueden ser cristales de cuarzo, o conchas, o bien "espíritus de serpientes". El cuarzo está relacionado con el "mundo celeste y con el arco iris"; las conchas están igualmente "relacionadas con la serpiente irisada", es decir, también con el cielo." Este simbolismo celeste acompaña los ascensos extáticos al cielo. En muchas regiones se cree que el candidato visita el cielo, tanto gracias a su propio poder (al trepar por una soga, por ejemplo) como si es llevado por una serpiente. En el cielo conversa con los seres sobrenaturales y los héroes míticos. Otras iniciaciones incluyen un descenso al reino de los muertos: por ejemplo, el futuro hechicero se acuesta junto al cementerio, o bien entra en una cueva, o es transportado al inframundo o al fondo de un lago.[74] Entre algunas tribus, la iniciación también incluye que el novicio sea "asado" en una hoguera.[75] Finalmente, el candidato es resucitado por los mismos seres

sobrenaturales que le han matado, convirtiéndose en "un hombre de poder".[76] Tanto durante como después de su iniciación, se encuentra con espíritus, héroes de los tiempos míticos y con almas de los muertos, y en cierto sentido todos le instruyen en los secretos de la profesión de hechicero. Naturalmente, la formación propiamente dicha concluye bajo la dirección de los maestros ancianos.

En resumidas cuentas, el candidato se convierte en un hechicero a través de un ritual de muerte iniciática, seguido de una resurrección a una nueva condición sobrehumana. Pero la muerte iniciática del hechicero australiano, como la del chamán siberiano, cuenta con dos características propias que no se hallan combinadas en ningún otro contexto: primera, una serie de operaciones llevadas a cabo en el cuerpo del candidato (apertura del abdomen, renovación de los órganos, lavado y secado de los huesos, inserción de sustancias mágicas); segunda, una ascensión al cielo, a veces seguida de otros viajes extáticos al otro mundo. Las revelaciones concernientes a las técnicas secretas del hechicero se obtienen en trance, en sueño, o en el estado de vigilia, antes, durante o después del ritual iniciático propiamente dicho.

Influencias asiáticas en Australia

Elkin compara la pauta iniciática de los hechiceros australianos con una momificación ritual documentada en el este de Australia, y que parece haber sido introducida a través de las islas del estrecho de Torres, donde hasta hace bien poco se practicó un cierto tipo de momificación.[77] Las influencias melanesias sobre la cultura australiana son incontestables. Pero Elkin se inclina a pensar que esas influencias melanesias trajeron ideas y técnicas que originalmente pertenecieron a otras culturas más evolucionadas. Aunque no insiste sobre el origen final del ritual de momificación, sí que compara, y acertadamente, los poderes parapsico-lógicos del hechicero australiano con las proezas de los yoguis indios y tibetanos. Pues el andar sobre el fuego, utilizar un cordón mágico, el poder de desaparecer y aparecer a voluntad, "viajar rápidamente" y otros, son tan populares entre los hechiceros australianos como entre yoguis y faquires. «Es posible», escribe Elkin, «que exista algún tipo de conexión histórica entre el Yoga y las prácticas ocultas de India y Tíbet y las prácticas y poderes psíquicos de los hechiceros y curanderos aborígenes australianos. El hinduismo se extendió por las Indias Orientales. El Yoga
es un culto en Bali, y algunos de los notables logros de los hechiceros australianos son comparables a los de sus colegas de Papua.»[78]

Si la conjetura de Elkin estuviese finalmente bien fundamentada, nos encontraríamos -en Australia- con una situación comparable a la que ya hemos observado en Asia Central y Siberia, Al igual que el chamanismo de Asia Central y septentrional parece haber sido profundamente influenciado por elementos de cultura provenientes de Mesopotamia, Irán, India y China, también el corpus de ritos, creencias y técnicas ocultas de los hechiceros australianos pudiera haber tomado su forma presente principalmente por influencia india. Pero eso no quiere decir que esas dos formas de chamanismo —australiana y asiática— deban ser consideradas resultados de influencias recibidas de religiones más elevadas. Dichas influencias han ciertamente modificado las ideologías místicas y las técnicas del chamanismo, pero no las *crearon.*

El problema del origen y difusión del chamanismo es realmente complicado, pero ahora no puedo profundiza en ello.[79] Sin embargo, quisiera mencionar unos cuantos puntos que me parecen importantes. El primero es que las técnicas e ideologías específicamente chamánicas —por ejemplo, ascensión al cielo mediante un árbol o el "vuelo mágico"- aparecen documentadas casi por todo el mundo, y parece difícil explicarlas a través de influencias mesopotámicas o indias. También están muy extendidas las creencias concernientes a un *axis mundi* en el centro del universo, un punto que hace posible la comunicación entre las tres zonas cósmicas. También debemos tener en cuenta que la característica fundamental del chamanismo es el éxtasis, interpretado como el abandono del cuerpo por parte del alma. No obstante, todavía no hay nadie que haya demostrado que la experiencia extática es creación de una civilización histórica determinada o de un ciclo cultural específico. Con toda probabilidad, la experiencia extática, en sus muchos aspectos, es coetánea de la

condición humana, en el sentido en que es una parte integral de lo que se denomina la creciente conciencia por parte del hombre de su modo de ser específico en el mundo. El chamanismo no sólo es una técnica de éxtasis; su teología y filosofía dependen en última instancia del *valor espiritual* que se le concede al éxtasis.

¿Cuál es el significado de todos estos mitos chamánicos de ascenso al cielo y de vuelos mágicos, o del poder de hacerse invisible e incombustible? Todos ellos expresan una ruptura con el universo cotidiano. Es obvio el propósito dual de esta ruptura: la trascendencia y la libertad que se obtienen, por ejemplo, a través del ascenso, vuelo, invisibilidad, incombustibilidad del cuerpo. No creo que deba añadir que los términos de trascendencia y libertad no aparecen documentados en los niveles de cultura arcaicos. Pero la experiencia está ahí, y eso es lo que importa. El deseo de libertad absoluta -es decir, el deseo de romper los lazos que le mantienen atado a la tierra, y de liberarse asimismo de sus limitaciones— es una de las nostalgias esenciales del hombre. Y la ruptura de plano a plano efectuada mediante un vuelo o ascenso también denota un acto de trascendencia; volar prueba que uno ha trascendido la condición humana, que se ha elevado por encima de ella, transmutándola a través de una sobreabundancia de espiritualidad. Efectivamente, todos los mitos, ritos y leyendas que acabamos de repasar pueden traducirse como el anhelo de ver actuar al cuerpo humano a la manera de un espíritu, de transmutar la modalidad corporal del ser humano en la modalidad del espíritu. [80]

La historia de la religión muestra que dicho deseo de comportarse como un espíritu es un fenómeno universal. No está confinado a ningún momento particular de la historia de la humanidad. En las religiones arcaicas, el chamán y el hechicero desempeñan el papel de los místicos en las religiones desarrolladas; por ello constituyen un modelo ejemplar para el resto de la comunidad, precisamente porque han *realizado* la trascendencia y la libertad, y se han convertido, por ese hecho, en similares a espíritus y otros seres sobrenaturales. Y existe una buena razón para creer que el deseo de parecerse a los seres sobrenaturales ha atormentado al hombre desde el principio de su historia.

La cuestión del chamanismo va más allá de la esfera de nuestra investigación, y por ello he tenido que limitarme a presentar únicamente algunos aspectos de este fenómeno religioso tan complejo: es decir, su ideología y rituales iniciáticos. Hemos vuelto a ver la importancia del tema de la muerte y el renacimiento místico. Pero también hemos observado la presencia de ciertas características peculiares de la iniciación chamánica: el desmembramiento del cuerpo, la reducción al estado de esqueleto y la renovación de los órganos internos; la gran importancia concedida a los ascensos al cielo y los descensos al inframundo; y, finalmente, el papel descollante de la memoria. Los chamanes y los hechiceros son hombres que recuerdan sus experiencias extáticas. Algunos chamanes incluso afirman poder recordar existencias previas.[81] Observamos una profundización de la experiencia de la muerte iniciática y, al mismo tiempo, un reforzamiento de la memoria y, en general, de todas las facultades psicomenta-les. El chamán sobresale por el hecho de que ha logrado integrar en la conciencia un número considerable de experiencias que, para el mundo profano, están reservadas a los sueños, la locura, y los estados posteriores a la muerte. Los chamanes y místicos de las sociedades primitivas son considerados -acertadamente- seres superiores; sus poderes mágico-religiosos también se expresan en una extensión de sus capacidades mentales. Por ello, el chamán se convierte en el ejemplo y modelo para todos aquellos que buscan adquirir poder. El chamán es el hombre que *sabe* y *recuerda,* es decir, que comprende los misterios de la vida y la muerte; en pocas palabras, es el que comparte la condición del espíritu. No es solamente un extático, sino también un contemplativo, un pensador. En civilizaciones posteriores, el filósofo será reclutado entre esos seres, para quienes los misterios de la existencia representan un apasionado interés y que se sienten atraídos, por vocación, a conocer la vida interior.

VI. PAUTAS INICIÁTICAS EN RELIGIONES MÁS DESARROLLADAS

Lo que me propongo en este capítulo puede parecer temerario, por no decir irreflexivo. Y no precisamente porque ciertas pautas iniciáticas tradicionales no puedan resultar discernibles en religiones superiores, sino porque estudiarlas requeriría de un tratamiento más elaborado del que es posible dedicarles en un solo capítulo. Las religiones a las que ahora llegamos son infinitamente más complejas que las religiones primitivas. Pero sucede -excepto en las de India- que han dejado de ser religiones vivas; y no siempre podemos estar seguros de comprender adecuadamente los escasos documentos que nos han legado. El lector no necesita que se le recuerde que la iniciación es ante todo un ritual secreto. Si sabemos alguna cosa acerca de las iniciaciones en las sociedades primitivas, es porque unos cuantos occidentales se las han ingeniado para ser iniciados y porque unos pocos nativos nos han proporcionado algo de información. No obstante, nos hallamos lejos de poder comprender las profundas dimensiones de las iniciaciones primitivas.

¿En qué estudios podemos basarnos acerca de los ritos de Eleu-sis o de los misterios grecoorientales? Prácticamente no contamos con ningún testimonio directo sobre sus ceremonias secretas. En general, nuestra información sobre la iniciación en la antigüedad está fragmentada y es de segunda mano; podríamos incluso decir que es abiertamente parcial cuando proviene de fuentes cristianas. Si, no obstante, los eruditos han sido capaces de discutir acerca de las iniciaciones antiguas, es precisamente porque han creído que podrían reconstruir ciertas pautas iniciáticas. En resumidas cuentas, porque ya estaban familiarizados con el fenómeno de la iniciación, tanto el que puede observarse en los mundos primitivos y asiáticos o a partir de cómo fue entendido en ciertos períodos de la historia del cristianismo. Desde un punto de visto metodológico, la reconstrucción de un escenario iniciático sobre la base de unos cuantos documentos dispersos y con la ayuda de ingeniosas comparaciones es un procedimiento perfectamente válido. Pero si lo que esperamos es reconstruir la pauta iniciática de los misterios grecoorientales, sería peligroso llegar a la conclusión de que, al hacerlo, podemos también descifrar las *experiencias religiosas* de los iniciados. Podría discutirse largamente sobre la cuestión de si el contenido de dichas experiencias religiosas sigue siendo accesible a los eruditos modernos, limitados, como hemos visto, a una documentación lamentablemente escasa. Sea cual sea su posición respecto a esta controversia metodológica, todos los estudiosos del tema están de acuerdo en que no podemos esperar resultados válidos si no es pagando el precio de una prolongada y meticulosa labor de exégesis. No nos es posible llevar a cabo dicha labor en estas líneas. Por ello, deberemos contentarnos con realizar aproximaciones.

India

Empezaré con la India pues en ella se conserva un gran número de formas religiosas arcaicas junto con ideas y creencias más recientes. Más adelante tendremos ocasión de examinar la *upanayana,* la ceremonia o rito de la pubertad obligatorio para las tres castas más altas y a través del cual el novicio nace como brahmán, convirtiéndose así en *dvi-ja,* "dos veces nacido". También examinaremos el *diksha,* el rito iniciático que debe pasar todo aquel que vaya a ofrecer un sacrificio *soma,* y que consiste, esencialmente, en la transformación simbólica del oficiante en un embrión. Finalmente, repasaremos otro rito iniciático de regreso al útero: el *hiranyagarbha,* que implica el nacimiento místico del postulante de la Madre Tierra. Tanto el *diksha* como el *hiranyagarbha* son iniciaciones que dan al postulante acceso a zonas de sacralidad más profundas. Pero la India cuenta con otras varias iniciaciones del mismo tipo, es decir, que persiguen una participación más completa en lo sagrado, o un cambio radical en la condición existencial del iniciado. Esta tercera clase de iniciaciones es la que nos interesa ahora: iniciaciones que logren el paso de un estado profano a otro trascendente. Desde el punto de visto morfológico, podríamos considerlas como las equivalentes

indias de las iniciaciones de las sociedades secretas en el mundo primitivo y, en particular, de las iniciaciones chamánicas. Claro está, eso no significa que los dos contenidos puedan ser comparados, si no sólo que estamos tratando con iniciaciones altamente especializadas, a las que sólo se somete un número comparativamente pequeño de individuos, con la esperanza de transmutar su modo de ser.

A veces, la pauta de una iniciación arcaica se preserva casi en su totalidad, aunque la experiencia de muerte iniciática cuente con nuevos valores. Los ejemplos más iluminadores de continuidad y al mismo tiempo de revaluación de una pauta arcaica pueden hallarse en el tantrismo indotibetano. El tantrismo es sobre todo la expresión de la espiritualidad autóctona, la reacción del estrato popular que no ha sido hinduizado por completo. Por consiguiente, hace uso de forma natural de categorías religiosas arcaicas, prearias. Así pues, por ejemplo, hallamos los temas característicos de las iniciaciones chamánicas en los mitos, ritos y folclore de los *siddhas* tántricos, sobre todo Matsyendranath y Gorakhnath, figuras que impresionaron la imaginación popular. Según algunas leyendas, Gorakhnath inició a los dos hijos de Matsyendranath de la siguiente manera: los mató, lavó sus entrañas "siguiendo el modelo de las lavanderas", colgó sus pieles de las ramas de un árbol y luego los resucitó.[1] Este escenario recuerda curiosamente uno de los temas característicos de las iniciaciones de los chamanes siberianos y de los hechiceros australianos. Y la reina Mayanamati, que también fue iniciada por Gorakhnath, se comportaba como un chamán: era incombustible, flotaba en el agua, podía pasar por un puente hecho de un pelo, caminar por el filo de un cuchillo, descender al infierno, luchar contra el dios de la muerte y recuperar el alma de su esposo.[2]

Todos esos motivos folclóricos hallan su equivalencia más próxima en la literatura oral de los chamanes siberianos y de Asia Central.[3] Pero esos temas también tienen sus análogos en los ritos del tantrismo. Para dar sólo un ejemplo: en el rito indotibeta-no llamado *tchoed (gtchód),* el novicio ofrece su propia carne para que sea devorada por los demonios. Mediante el poder de su meditación, invoca a una diosa que sostiene una espada y que le decapita y trocea su cuerpo; a continuación observa a los demonios y a las bestias salvajes mientras se alimentan de los fragmentos de su carne, devorándole. En otra meditación tántrica, el novicio imagina que le están arrancando la carne y finalmente se ve a sí mismo como un "enorme, blanco y reluciente esqueleto".[4] Hemos visto el mismo tema iniciático en el chamanismo siberiano y esquimal. Pero en el caso del *tchoed* indotibetano encontramos una nueva valoración del tema tradicional del desmembramiento y la reducción al estado de esqueleto: el novicio se somete él mismo a este calvario iniciático estimulando su imaginación para invocar una visión aterradora, que, no obstante, controla mediante el poder de su pensamiento. Sabe que lo que está frente a él es una creación de su propia mente; que la diosa y los demonios son tan irreales como su propio cuerpo y todo el cosmos. Cuando el novicio es un budista mahayana sabe que el mundo es "vacío"; en otras palabras, ontológicamente irreal.

Esta meditación iniciática es al mismo tiempo una experiencia posmortem, y por tanto un descenso al infierno, pero a través de ella, el novicio realiza la vacuidad de toda experiencia postuma, de manera que no sentirá miedo en el momento de la muerte y por tanto podrá evitar volver a renacer en la tierra. La experiencia tradicional del desmembramiento del cuerpo -que en el mundo chamánico se manifiesta mediante ritos adecuados, en enfermedades iniciáticas o en sueños y visiones- deja de interpretarse como una muerte mística, indispensable para volver a la vida adoptando un nuevo modo de ser; ahora sirve como un instrumento de conocimiento. Gracias a ella, el novicio comprende lo que significa el vacío universal, y por ello se acerca más a la liberación final.[5]

Pero para poder obtener una visión lo más clara posible del proceso de revaluación de un tema iniciático tradicional, nuestra mejor opción sería considerar las técnicas diversas que conforman el yoga. El aspecto externo de la práctica del yoga no sólo sugiere el comportamiento de un novicio durante su formación iniciática, pues el yogui abandona la compañía de los hombres, se retira en soledad, se somete a unas prácticas ascéticas que a veces resultan muy severas y a la enseñanza oral de un maestro, a una enseñanza que es sobre todo secreta, comunicada "de boca a

oreja", como lo expresa el texto hinduista. Además de todo eso, el cuerpo de las prácticas yóguicas reproduce una pauta iniciática. Como cualquier otra iniciación, el yoga acaba cambiando radicalmente la condición existencial de aquel que se somete a sus reglas. En virtud del yoga, el asceta suprime la condición humana (en términos indios, la vida ignorante, la existencia condenada al sufrimiento) y alcanza un modo de ser no condicionado, lo que los indios denominan liberación, libertad, *moksa, mukti, nirvana.* Pero aniquilar la condición humana profana a fin de alcanzar una libertad absoluta significa morir a su modo de vida condicionado y renacer en otro modo de ser que es trascendente, incondicionado.

El simbolismo de la muerte iniciática resulta fácilmente iden-tificable en las diversas técnicas psicofísicas características del yoga. Si observamos a un yogui mientras practica yoga, tendremos la impresión de que trata por todos los medios de hacer lo contrario de lo que se hace "en el mundo", es decir, de lo que los hombres hacen *como hombres,* prisioneros de su propia ignorancia. Vemos que, en lugar de moverse constantemente, el yogui se inmoviliza en una postura absolutamente estática, una postura que se llama *asana* y que lo deja como una piedra o una planta. A la agitada e irregular respiración del hombre que vive en el mundo, él opone el *pranayama,* la reducción rítmica del *tempo* de la respiración, y sueña con alcanzar finalmente la completa suspensión de la respiración. Al caótico flujo de la vida psicomental, responde fijando su pensamiento en un solo punto *(ekagrata).* En definitiva, hace lo opuesto de lo que la vida obliga al hombre a hacer, y lo hace a fin de autoliberarse de los múltiples condicionamientos que constituyen la totalidad de la existencia profana, y para alcanzar finalmente un plano incondicionado, un plano de absoluta libertad. Pero no podrá alcanzar una situación tal, comparable a la de los dioses, a menos que muera a la vida ignorante, a la existencia profana.

En el caso del yoga, estamos tratando con un complejo de creencias, ideas y técnicas ascéticas y contemplativas cuyo objeto es transmutar, y por tanto abolir, la condición humana. Ahora debemos tomar buena nota de que este largo, difícil y ascético adiestramiento se desarrolla siguiendo las características ya observadas de una pauta de iniciación; en resumidas cuentas, la práctica yó-guica "mata" al hombre normal (es decir, al hombre metafísica-mente "ignorante"), presa de ilusiones, y engendra un hombre nuevo, descondicionado y libre. Obviamente, el objetivo final del yoga no puede compararse con los fines perseguidos por las diversas iniciaciones chamánicas o iniciaciones de sociedades secretas que hemos analizado a lo largo de los dos últimos capítulos. Porque aunque hay yoguis cuyo objetivo es la unión mística con la divinidad, el auténtico yogui se esfuerza por encima de todo para obtener una perfecta autonomía espiritual. Pero lo que resulta de interés para nuestra investigación es el hecho de que todos esos objetivos diversos, perseguidos por místicos o magos, chamanes o yoguis, requieren de un adiestramiento ascético y de ejercicios espirituales que, en su estructura, muestran la pauta clásica de la iniciación: la transmutación del neófito a través de una muerte mística.

Eso se hace todavía más evidente si examinamos algunas meditaciones yóguicas. Acabamos de ver el sentido en que fue revalua-da la muerte mística por el *tchoed* tántrico. También pueden adquirirse conocimientos sobre estados postumos a través de un ejercicio descrito en el *Shiva-samhita:* a través de una meditación particular, el yogui anticipa el proceso de reabsorción que tiene lugar después de la muerte. Y como el *sadhana* yóguico también cuenta con un contexto cósmico, la misma meditación revela el proceso por el que el cosmos es reabsorbido de manera periódica.[6]

Otro tema iniciático tradicional tomado y revaluado por el yoga y el budismo es el del "nuevo cuerpo" en el que renace el iniciado. El mismo Buda dice que ha mostrado a sus discípulos los métodos que, a partir del cuerpo de carne, producen otro cuerpo, formado por una "sustancia intelectual" *(rupim manoma-yam).*[7] Y tanto hathayoguis como tántricos y alquimistas buscan, mediante sus respectivas técnicas, obtener un "cuerpo divino" *(divya deha),* que es absolutamente espiritual *(cinmaya),* o cambiar el cuerpo natural, que es grosero, "inmaduro" *(apakva),* en un cuerpo perfecto, "maduro" *(pakva).** En pocas palabras, en la India encontramos, aunque dotadas de diferentes valores, las mismas imágenes primordiales que hallábamos en las iniciaciones

tradicionales: desmembramiento del cuerpo, muerte y resurrección, generación de un nuevo nacimiento, obtención de un cuerpo nuevo y sobrenatural. Aunque los fines perseguidos por el sabio indio, el mago o el místico, sean diferentes, todos ellos aspiran a realizarlos mediante técnicas corporales y psicomentales cuyo objetivo es abolir la condición humana. Además, el proceso de la liberación o divinización del hombre siempre puede compararse con los momentos esenciales de una iniciación, que nunca aparecen tan claramente expresados como en la imaginería tradicional y en la terminología de las iniciaciones.

Restos de ritos de la pubertad en la antigua Grecia

Si a continuación repasamos las religiones mediterráneas volveremos a encontrar tres grandes categorías de iniciaciones: ritos de la pubertad, hermandades secretas e iniciaciones místicas. Pero no las encontraremos juntas en el mismo período histórico. Cuando Grecia y Roma hicieron aparición en la historia, sus ritos de la pubertad parecen haber perdido el aura religiosa que, a juzgar por los mitos y leyendas, poseyeron durante el período pro-tohistórico. Para limitarnos a Grecia: en el período histórico da la impresión de que los ritos de la pubertad aparecen en la forma diluida de una educación cívica que incluía, entre otras cosas, una introducción nada dramática de los muchachos a la vida religiosa de la ciudad. No obstante, los personajes y escenarios mitológicos que regulan esta serie de ceremonias cívicas todavía conservan el recuerdo de un estado de cosas más arcaico, que no deja de guardar ciertas similitudes con la atmósfera en la que se desarrollan los ritos de la pubertad entre los pueblos primitivos. Así pues, por ejemplo, se ha demostrado que la legendaria figura de Teseo, y los ritos relacionados con su nombre, pueden ser explicados de forma más sencilla si los consideramos como dependientes de un escenario iniciático. Muchos de los episodios de la saga de Teseo son de hecho ordalías iniciáticas, por ejemplo: su descenso ritual en el mar[9] (una prueba equiparable a un viaje al más allá), y precisamente al palacio submarino de las Nereidas (en sí mismas el arquetipo de las hadas que protegen a los jóvenes); o también su entrada en el laberinto y lucha con el monstruo, un tema típico de las iniciaciones heroicas; o finalmente, su fuga con Ariadna, una de las muchas epifanías de Afrodita, lo que significa que Teseo completa su iniciación con una hierogamia. Según H. Jeanmarie, las ceremonias que constituyen la saga de Teseo provienen de rituales arcaicos que, en una época anterior, señalaban el retorno de los muchachos a la ciudad, tras su período iniciático en los bosques.[10]

También se ha demostrado que en la famosa disciplina espartana de Licurgo, que entre otras cosas incluía el endurecimiento del cuerpo y el arte de la ocultación *(krypteia),* sobrevivía un antiguo escenario de la pubertad. Esta disciplina se parecía enormemente a las ordalías iniciáticas arcaicas. Se enviaba al adolescente a las montañas, desnudo, y tenía que sobrevivir durante todo un año de lo que pudiera robar, guardándose de que nadie lo viese; cualquier novicio que se dejaba ver era castigado." En otras palabras, el joven lacedemonio llevaba la vida de un lobo durante todo un año. Existen además similitudes entre el *krypteia* y la li-cantropía. Transformarse en un lobo, o adoptar su comportamiento de forma ritual, son características típicas de las iniciaciones militares y chamánicas. Estamos pues en presencia de creencias y ritos arcaicos que sobrevivieron durante largo tiempo tanto en el norte como en el sur de Europa.

No sería difícil ampliar nuestra lista de figuras y escenarios iniciáticos sobrevivientes en los mitos y leyendas griegos. Los míticos Curetes[12] todavía muestran rasgos de su función como maestros iniciáticos: llevaban muchachos a los bosques y les enseñaban las arcaicas técnicas de caza y recolección de frutos silvestres, de la danza y la música. También algunos momentos de la historia de Aquiles pueden interpretarse como pruebas iniciáticas: fue criado por centauros, es decir, que fue iniciado en los bosques por maestros disfrazados de animales o que se manifestaban bajo aspecto animal; pasó a través del fuego y el agua, clásicas ordalías, e incluso durante un tiempo vivió entre muchachas, vestido como una de ellas, una característica de ciertos ritos de la pubertad primitivos.

Eleusis y los misterios helenísticos

También sería posible demostrar que antiguos temas provenientes de iniciaciones de la pubertad sobrevivieron de igual manera en Irán y en Roma.[13] Pero ha llegado el momento de que nos dediquemos a iniciaciones que seguían vivas en tiempos histórieos, de manera que podamos observar de qué manera, y hasta qué punto, puede revaluarse un antiguo escenario en una sociedad altamente desarrollada. Los misterios eleusinos, los ritos dionisía-cos, el orfismo, son fenómenos extremadamente complejos, cuya importancia en la historia religiosa y cultural de Grecia es considerable.[14] En estas líneas sólo nos ocuparemos de sus ritos inicia-ticos. Ahora bien, como ya he dicho antes, sobre este tema en particular es sobre el que disponemos de menos documentación. No obstante, podemos reconstruir sus pautas. Los misterios eleusinos,[15] como las ceremonias dionisíacas, se hallaban basadas en un mito divino; por consiguiente, la sucesión de ritos reactualizaba el acontecimiento primordial narrado en el mito, y los participantes en los ritos eran introducidos de forma progresiva a la presencia divina. Para dar un ejemplo: la noche de su llegada a Eleusis, los que iban a ser iniciados suspendieron sus danzas y celebraciones cuando se les dijo que Coré había sido secuestrada. Buscaron a Coré portando antorchas en las manos, llorando y lamentándose, y vagando por todas partes. De repente, un heraldo anunció que Helios había revelado dónde se hallaba Coré; y de nuevo todo fue alegría, música y danzas. El mito de Deméter y Coré volvió a ser contemporáneo. La violación de Coré, se lamenta Deméter, tiene lugar *aquí y ahora,* y es en virtud de su cercanía a las diosas, y en definitiva a su *presencia,* por lo que el iniciado *(mystés)* tendrá una inolvidable experiencia de iniciación.

Porque, como ya apuntó Aristóteles (frag. 15), el *mystés* no aprende nada nuevo; ya conocía el mito, y no le fue enseñada ninguna doctrina secreta; pero realizó los gestos rituales y vio objetos sagrados. La iniciación adecuada fue realizada en el lugar de iniciación *(telesterion)* en Eleusis. Comenzaba con purificaciones. A continuación al *mystés* se le cubría la cabeza con una tela, y era conducido al telesterion, donde se sentaba en una silla sobre la que se hallaba extendida una piel de animal. Todo lo que sucedía a continuación no son sino conjeturas. Clemente de Alejandría *(Protrepticus,* II, 21) ha preservado la fórmula sagrada de los misterios: «Ayuné, bebí el *kykeon,* abrí el baúl, y tras realizar el acto lo puse en la cesta, y de la cesta de nuevo en el baúl». Entendemos las dos primeras partes del rito: el ayuno y beber el *kykeon,* que era una mezcla de harina, agua y menta que, según el mito, la reina Metanira ofreció a Deméter, exhausta tras su larga búsqueda de Coré.

En cuanto al resto de la fórmula sagrada transmitida por Clemente, se han propuesto numerosas interpretaciones, que no podemos discutir aquí."' No es improbable que se trate de algún tipo de muerte iniciática, es decir, de un simbólico descenso al infierno, porque el juego de palabras entre "iniciación" *(teleisthai)* y "morir" *(teleutan)* era muy popular en Grecia.[17] «Morir es ser iniciado», dijo Platón. Si como parece, el baúl místico representa el infierno, el *mystés,* al abrirlo, desciende simbólicamente hasta allí. Lo que debemos observar es que tras esta misteriosa entrega de los objetos sagrados, el *mystés* vuelve a renacer. Sabemos por Hipólito que en el momento culminante, el hierofante anunciaba: «Aquella que es majestuosa ha dado a luz a un niño sagrado: Bri-mo (ha engendrado) a Brimos».[18] Finalmente, el segundo grado de la iniciación incluía la *epopteia.* El *mystés* se convertía en el *epoptes,* "el que ve". Sabemos que se apagaban las antorchas, se corría una cortina, y el hierofante aparecía con una caja. La abría y sacaba una espiga de grano maduro. Según Walter Otto: «No puede existir ninguna duda acerca de la naturaleza milagrosa del suceso. La espiga de trigo que crece y madura con una premura sobrenatural es tan importante en los misterios de Deméter como el vino que crece en unas pocas horas y forma parte de las juergas de Dioniso... Hallamos exactamente las misma plantas milagrosas en los festivales de la naturaleza de los pueblos primitivos».[19] Poco después tiene lugar el sagrado matrimonio entre el hierofante y la sacerdotisa de Deméter.

Sería ingenuo suponer que este breve tratamiento pudiera comunicar la esencia de un misterio que dominó la vida religiosa de Grecia durante más de mil años y que, por lo menos desde

hace un siglo ha provocado apasionadas controversias entre los estudiosos del tema. Los misterios eleusinos -al igual que los dionisíacos y el orfismo en general- enfrentan al investigador con numerosos problemas, sobre todo respecto a su origen y, como consecuencia de ello, a su antigüedad. En cada uno de estos casos hay que tratar como ritos y creencias de una antigüedad extrema. Ninguno de esos cultos iniciáticos pueden ser considerados como una creación de la mente griega. Sus raíces se hunden en la prehistoria. Se partió de las tradiciones cretenses, asiáticas y tracias, se las enriqueció y fueron incorporadas a un nuevo horizonte religioso. Eleusis se convirtió en un centro religioso panhelénico a través de Atenas; pero los misterios de Deméter y Coré se han celebrado en Eleusis durante siglos. La iniciación eleusina desciende directamente de un ritual agrícola centrado alrededor de la muerte y resurrección de una divinidad que controla la fertilidad de los campos. La zumbadora, que figuraba en las ceremonias órfico-dionisíacas, es un objeto religioso característico de las primitivas culturas cazadoras.[20] Los mitos y ritos que ilustran el desmembramiento de Dioniso y de Orfeo -u Osiris- recuerdan de manera extraña a los datos australianos y siberianos descritos en el capítulo anterior. Los mitos y ritos de Eleusis tienen su contrapartida en las religiones de ciertas culturas tropicales, cuya estructura es agrícola y matriarcal.[21] El hecho de que dichos elementos de práctica religiosa arcaica aparezcan ocupando la posición central de los misterios griegos y grecoorientales demuestra no sólo su extraordinaria vitalidad sino también su importancia en la vida religiosa de la humanidad. Sin duda estamos ante experiencias religiosas que son a la vez primordiales y paradigmáticas.

Para el propósito de nuestra investigación hay una cosa que resulta especialmente interesante: que esas experiencias son manifestadas en ritos que, tanto en los mundos grecooriental como primitivo, son iniciáticos, es decir, que tienen como objetivo la transmutación espiritual del novicio. En Eleusis, así como en las ceremonias órfico-dionisíacas, al igual que en los misterios grecoorientales del período helenístico, el *mystés* se somete a la iniciación a fin de trascender la condición humana y de obtener una modo de ser más elevado, sobrehumano. Los ritos iniciáticos reactualizan un mito original, que relata las aventuras, muerte y resurrección de una divinidad. Sabemos muy poco acerca de esos ritos secretos, y no obstante sabemos que los más importantes de ellos tenían que ver con la muerte y la resurrección mística del iniciado.

Con ocasión de su iniciación a los misterios de Isis, Apuleyo sufrió una "muerte voluntaria" *(ad instar voluntariae mortis)* y se «acercó al reino de la muerte» para obtener su "renacer espiritual" *(natale sacrum).*[22] El modelo ejemplificador para esos ritos era el mito de Osiris. Es probable que en el misterio frigio de la Gran Madre -y tal vez de otras partes- el *mystés* fuese simbólicamente enterrado en una tumba.[23] Según Firmicus Maternus, era considerado como *moriturus,* "a punto de morir".[24] A esta muerte mística le seguía un nuevo nacimiento espiritual. En el rito frigio, explica Salustio, los nuevos iniciados «son alimentados con leche como si acabasen de renacer».[25] Y en el texto que se conoce bajo el título de *Liturgia de Mitra,* pero que está impregnado de gnosticismo hermético, leemos: «Hoy, habiendo sido renacido por ti, de entre tantas miríadas convertido en inmortal...», o: «Nacido de nuevo para renacer de ese nacimiento que da vida.. .».[26]

Hallamos esta regeneración espiritual, una palengénesis, por todas partes, que encuentra su expresión en el cambio radical de la condición existencial del mystés. En virtud de su iniciación, el neófito alcanzó otro modo de ser; se hizo igual a los dioses, fue uno con los dioses. Apoteosis, deificación, desmortalización *(apathanatismos),* son conceptos familiares a todos los misterios helenísticos.[27] Evidentemente, para la antigüedad en general, la divinización del hombre no era un sueño extravagante. «Sabe, pues, que tú eres un Dios», escribió Cicerón.[28] Y en un texto hermético podemos leer: «Te conozco, Hermes, y tú me conoces a mí: yo soy tú y tú eres yo».[29] Pueden hallarse expresiones similares en escritos cristianos. Como dijo Clemente de Alejandría, el auténtico gnóstico (cristiano) «ya se ha hecho Dios».[30] Y para Lactancio, el hombre casto acabará convirtiéndose en *consimilis Deo,* «idéntico a Dios en todos los aspectos».[31]

La transmutación ontológica del iniciado era probada por encima de todo a través de su existencia después de la muerte. El *Himno a Deméter* homérico, Píndaro y Sófocles ya elogiaron el gozo de los iniciados en el más allá, compadeciendo a aquellos que murieran sin haber sido

iniciados.[12] En el período helenístico se difundió ampliamente la idea de que aquellos que habían sido iniciados disfrutaban de una privilegiada situación espiritual, tanto en vida como después de la muerte. Así pues, quienes se sometían a la iniciación, buscaban obtener una condición ontológica sobrehumana, más o menos divina, y asegurarse la supervivencia después de la muerte, si no la inmortalidad. Y, como acabamos de ver, los misterios empleaban la pauta clásica: muerte mística del iniciado, seguida de un nuevo nacimiento espiritual.

Para la historia de la religión, la importancia particular de los misterios grecoorientales radica en el hecho de que ilustran que la necesidad de una experiencia religiosa personal ocupa toda la existencia del hombre, es decir, y para utilizar terminología cristiana, que incluya su "salvación" en la eternidad. Una experiencia religiosa personal de ese tipo no podría tener lugar en el marco de los cultos públicos, cuya principal función era asegurar la santificación de la vida común y la continuidad del Estado. En las grandes civilizaciones históricas en las que proliferaron los misterios, ya no hallamos la situación característica de las culturas primitivas. En éstas, como vimos en más de una ocasión, las iniciaciones de los jóvenes eran, al mismo tiempo, una ocasión para la completa regeneración no sólo de la colectividad sino también del cosmos. En el período helenístico hallamos una situación totalmente distinta; el inmenso éxito de los misterios ilustra una ruptura entre las élites religiosas y la religión del Estado, una ruptura que el cristianismo ensancharía y que, al menos durante un tiempo, acabaría por completar.[13]

Pero para nuestra actual investigación el interés de los misterios radica en el hecho de que demuestran la importancia perenne de las pautas tradicionales de iniciación y su capacidad de ser continuamente revividas y enriquecidas con nuevos valores. En el mundo helenístico encontramos el mismo estado de cosas que observamos en la India; una pauta arcaica que puede utilizarse para diversos fines espirituales, desde la unión mística con la divinidad a la conquista mágica de la inmortalidad o el logro de la liberación final, el *nirvana.* Es como si la iniciación y su pauta estuviesen vinculadas de manera indisoluble con la propia estructura de la vida espiritual; como si la iniciación fuese un proceso indispensable en cualquier intento de regeneración total, en todo esfuerzo por trascender la condición natural del hombre y alcanzar un modo de vida consagrado. También resulta significativo el hecho de que la imaginería de los misterios haya llegado a permear el enorme cuerpo de literatura filosófica y espiritual, sobre todo en la antigüedad tardía. Equiparar filosofía con iniciación ha sido un tema recurrente incluso desde los principios del pitagorismo y el platonismo. Pero el método mayéutico (de la raíz *maia,* "comadrona") por el que Sócrates trató de "alumbrar" un hombre nuevo, tiene su prototipo en las sociedades arcaicas, en la obra de los maestros iniciáticos; ellos también entregaban neófitos, es decir, les ayudaban a nacer a la vida espiritual. Hacia el final de la antigüedad, el tema de la entrega iniciática fue acompañado por el de la paternidad espiritual, un tema ya documentado en el brahmanismo y el budismo posterior (véanse pp. 86 y ss.). San Pablo tiene "hijos espirituales", hijos que ha engendrado por la fe.

Pero esto es sólo el principio. Absteniéndose de revelar los secretos de los diversos misterios helenísticos, muchas filósofos y teósofos propusieron interpretaciones alegóricas de los ritos iniciáticos. La mayoría de esas interpretaciones se refieren a los ritos de los misterios de las sucesivas etapas por las que debe pasar el alma humana en su ascenso hacia Dios. Cualquier leve noción de las obras de Jámblico, Proclo, Sinesio, Olimpiodoro, así como de otros muchos neoplatónicos y teósofos de los últimos siglos de la antigüedad, es suficiente para mostrar la manera en que asimilaron las iniciaciones de los misterios a un psicodrama a través del cual el alma se liberaba a sí misma de la materia, alcanzando la regeneración, y volando hacia su auténtico hogar, el mundo inteligible. Al llevar a cabo esa asimilación, esos escritores daban continuidad a un proceso de revaluación espiritual que ya había encontrado su expresión en los misterios de Eleusis. También allí, en un momento determinado de la historia, un ritual agrícola se había llenado de nuevos valores religiosos. Aunque preservase su antigua estructura agrícola, el misterio ya no hacía referencia a la fertilidad del suelo y a la prosperidad de la comunidad, sino al destino espiritual de cada *mystés* individual. Los últimos comentaristas fueron innovadores sólo en el sentido de que identificaron sus propias situaciones espirituales, determinadas por la profunda crisis de su época,

en los antiguos ritos.

Por ello resulta dudoso que esta enorme masa de escritos her-menéuticos sea de alguna utilidad en el intento de descubrir el significado original de los misterios eleusinos, órficos o helenísticos. Pero aunque estas interpretaciones alegóricas no puedan abrirnos a las realidades históricas, no por ello carecen de considerable valor. Dichas interpretaciones caracterizan toda la historia de la espiritualidad sincretista tardía. Aquí es donde hallaron sus ideologías, sus símbolos y sus imágenes clave los incontables gnosticismos, tanto cristianos como heterodoxos, de los dos primeros siglos de nuestra era. El conmovedor drama del alma humana, cegada y herida por el olvido de su verdadera naturaleza, fue retratado por los escritores gnósticos con la ayuda de escenarios que en definitiva provenían de exégesis filosóficas de los misterios. A través de esos gnosticismos sincretistas fue como se extendió por Europa y por Asia la interpretación de los misterios helenísticos como una experiencia de regeneración del alma guiada de forma ritual. Ciertos aspectos de esa misteriosofía sobrevivieron hasta bien entrada la Edad Media. Finalmente, la doctrina adquirió una nueva vida, en círculos literarios y filosóficos, a través del descubrimiento del neoplatonismo en la Italia del Renacimiento.

Cristianismo e iniciación

Desde finales del siglo xix hasta hace unos treinta años, fueron varios los eruditos convencidos de que podían explicar los orígenes del cristianismo como una influencia más o menos directa de los misterios grecoorientales. Las investigaciones recientes sobre el tema no sustentan dichas teorías. Por el contrario, se ha sugerido que el renacimiento de los misterios en los primeros siglos de nuestra era puede muy bien deberse al auge y extensión del cristianismo; que ciertos misterios pudieran muy bien haber reinterpretado sus antiguos ritos a la luz de los nuevos valores religiosos con los que contribuyó el cristianismo.

Pero nuestro objetivo no es discutir todos los aspectos de este problema.[14] No obstante, debemos dejar claro que la presencia de uno u otro tema iniciático en el cristianismo primitivo no tiene por qué implicar necesariamente la influencia de las religiones mistéricas. Esos temas pueden haber sido tomados directamente de una de las sectas esotéricas judías, especialmente de los esenios, respecto a los cuales hablan los manuscritos del mar Muerto.[15] Evidentemente, tampoco es necesario suponer que el cristianismo haya tomado "prestado" un tema iniciático de otra religión. Como ya hemos dicho, la iniciación coexiste con cualquier nueva revaluación de la vida espiritual. De ahí se derivan dos cuestiones diferentes, que sería peligroso confundir. La primera hace surgir la cuestión de los elementos iniciáticos (escenarios, ideología, terminología) en el cristianismo. La segunda hace referencia a las posibles relaciones históricas entre el cristianismo y las religiones de los misterios.

Empecemos por definir en qué sentido puede hablarse de elementos iniciáticos en el cristianismo primitivo. Obviamente, el bautismo cristiano fue, desde el principio, equivalente a una iniciación. El bautismo introduce al convertido a una nueva comunidad religiosa y le hace merecedor de la vida eterna. Se sabe que entre el año 150 y el 300 existió un fuerte movimiento bautismal en Palestina y Siria. Los esenios también practicaron baños rituales o bautismos. Al igual que entre los cristianos, se trataba de un rito iniciático; pero, al contrario que en el cristianismo, los ese-nios repetían sus baños rituales de forma periódica. Por ello no tendría sentido buscar un paralelismo entre el bautismo cristiano y los ritos de purificación de los misterios o de otras ceremonias de la antigüedad pagana. Pero no sólo los esenios estaban familiarizados con el bautismo, sino también otros movimientos judíos. Pero el bautismo se convertiría en un sacramento para los primeros cristianos precisamente porque fue instituido por Cristo. En otras palabras, el valor sacramental del bautismo deriva del hecho de que los cristianos consideraron a Jesús como el Mesías, el hijo de Dios.

Todo ello ya aparece apuntado por san Pablo (Corintios I, 10) y desarrollado en el evangelio de san Juan: el bautismo es un *don* gratuito de Dios, que hace posible un nuevo nacimiento del agua y el espíritu (Juan 1: 5). Como veremos un poco después, el simbolismo del

bautismo se enriqueció mucho a partir del siglo m. Después identificaremos los elementos tomados prestados del lenguaje y la imaginería de los misterios. Pero ninguno de esos préstamos tuvo lugar en el cristiano primitivo.

La eucaristía es otro acto de culto cuya estructura es iniciáti-ca, ya que fue instituida por Jesús en la "última cena". A través de la eucaristía, el cristiano comparte el cuerpo y la sangre del Señor. Los banquetes rituales eran frecuentes en los misterios, pero los precedentes históricos de la "última cena" no deben buscarse tan lejos. Los manuscritos de Qumrán han demostrado que los esenios consideraban las comidas comunitarias como una anticipación del banquete mesiánico. Como señala Krister Stendhal, esta idea también se encuentra en los Evangelios: «... Serán muchos los que vengan del este y el oeste para sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos» (Mateo 8: 2). Pero aquí se nos presenta una idea nueva: los cristianos consideran que Jesús ya ha resucitado de entre los muertos y ascendido al cielo, mientras que los esenios esperaban la resurrección del "maestro de rectitud" como mesías sacerdotal, junto con el ungido de Israel. Y todavía resulta más importante el hecho de que, para los cristianos, la eucaristía dependía de una persona histórica y de un suceso histórico (Jesús y la "última cena"), pero en los manuscritos de Qumrán no encontramos ningún significado redentor conferido a una persona histórica.[36]

De este modo vemos en qué sentido el cristianismo primitivo contenía elementos iniciáticos. Por un lado, el bautismo y la eucaristía santificaban al creyente al cambiar de manera radical su condición existencial. Por otra, los sacramentos le separaban de la masa de los "profanos" y le hacían formar parte de una comunidad de elegidos. La organización iniciática de la comunidad ya estaba altamente desarrollada entre los esenios. Al igual que los cristianos se denominaban a sí mismos santos y "elegidos", los esenios se consideraban iniciados. Ambos eran conscientes de que en virtud de su iniciación se apartaban del resto de la sociedad.

Los manuscritos de Qumrán nos ayudan a comprender mejor el contexto histórico del mensaje de Jesús y el desarrollo de las primeras comunidades cristianas. Nos damos cuenta de hasta qué punto el cristianismo primitivo se hallaba unido a la historia de Israel y a las esperanzas del pueblo judío. Pero incluso así, es imposible no darse cuenta de todo lo que distingue al cristianismo de los esenios y en general de todos los demás cultos esotéricos contemporáneos. Por encima de todo, existe un sentimiento de alegría y novedad. Como ya se ha señalado, los términos que designan novedad y alegría son característicos del lenguaje cristiano primitivo.[37] La *novedad* del cristianismo está constituida por la historicidad de Jesús; y la *alegría* surge de la certeza de su resurrección. Desde las primeras comunidades cristianas, la resurrección de Jesús *no podía* identificarse con la muerte y resurrección periódica del dios de los misterios. Al igual que su vida, sufrimientos y muerte, la resurrección de Cristo tuvo lugar en la historia, "en la época de Poncio Pilatos". La resurrección fue un acontecimiento irreversible; no se repetía anualmente, como la resurrección de Adonis, por ejemplo. No era una alegoría acerca de la santidad de la vida cósmica, como era el caso de los llamados dioses agrícolas, ni un escenario iniciático, como en los misterios. Era una "señal" que formaba parte de la expectación me-siánica del pueblo judío, y como tal ocupó su lugar en la historia religiosa de Israel, pues la resurrección de los muertos era un acompañamiento de la llegada de los tiempos esperados. La resurrección de Jesús proclamó que había empezado la última era (el *eschaton).* Como dice san Pablo, Jesús fue resucitado como «el primogénito de los muertos» (Colosenses 1: 18). Eso explica la creencia que hallamos registrada en los Evangelios, acerca de que hubo muchas resurrecciones después de la de Jesús: «Las tumbas se abrieron; y muchos cuerpos de los santos que dormían se levantaron» (Mateo 27: 52). Para los primeros cristianos, la resurrección estableció una nueva era en la historia: la ratificación de Jesús como mesías, y por ello la transmutación espiritual del hombre y la renovación total del mundo. Todo ello, claro está, constituía un "misterio", pero un misterio que debía «proclamarse desde los tejados». Y la iniciación al misterio del cristianismo se abrió para todos.

En resumen, los elementos iniciáticos en el cristianismo primitivo simplemente demuestran una vez más que la iniciación es un elemento inseparable de cualquier revalorización de la vida religiosa. Es imposible alcanzar un modo de ser más elevado, o participar en una nueva aparición de

santidad en el mundo o en la historia, si no se muere a lo profano, a la existencia ignorante y se renace a una vida nueva y regenerada. A la vista de la "inevi-tabilidad" de la iniciación, resulta sorprendente encontrar tan pocos escenarios y terminología iniciática en el cristianismo primitivo. San Pablo nunca utiliza *télete,* un término técnico específico de los misterios. Es verdad que usa *mysterion,* pero en el sentido que le es dado en el Septuagésimo, es decir, "secreto".[38] En el Nuevo Testamento, *mysterion* no hace referencia a un acto de culto, como ocurría en las antiguas religiones. Pues para san Pablo, el misterio es el secreto de Dios, es decir, su decisión de salvar al hombre a través de su hijo, Jesucristo. Por ello la referencia apunta básicamente al misterio de la redención. Pero redención es una idea que resulta incomprensible excepto en el contexto de la tradición bíblica; sólo en esa tradición el hombre, originalmente el hijo de Dios, ha perdido su privilegiada posición debido a su pecado.[19]

Jesús habla de los "misterios del reino de los cielos" (Mateo 13: 11; Marcos 4: 11; Lucas 8: 10), pero la expresión sólo es la contrapartida del "reino secreto" del Antiguo Testamento (Tobías 12: 7). En este sentido, los misterios conciernen al reino que Jesús abre para los creyentes. Los misterios del reino de los cielos son los "consejos secretos" que un rey comunica sólo a sus familiares (Judit 2: 2) y que oculta a ojos de los demás mediante parábolas de manera que «mirando no ven nada, y escuchando no oyen nada» (Mateo 13: 13). En conclusión, aunque el mensaje de Jesús también tiene una estructura iniciática -y la tiene precisamente porque la iniciación es una parte integral de cualquier nueva revelación religiosa-, no hay razón para suponer que el cristianismo primitivo fue influenciado por los misterios helenísticos.

Pero con la expansión del cristianismo por todas las provincias del Imperio Romano, sobre todo tras su triunfo final bajo Constantino, tiene lugar un cambio de perspectiva gradual. Cuanto más universal se hace la religión cristiana, más retrocede su historicidad al telón de fondo. Eso no significa que la Iglesia abandone la historicidad de Cristo, como sucedió con ciertas herejías cristianas y el gnosticismo. Pero al hacerse paradigmático para todo el mundo habitado, el mensaje cristiano tendió cada vez más a acomodarse en términos ecuménicos. El cristianismo primitivo estuvo ligado a una historia local, la de Israel. Desde un cierto punto de vista, cualquier historia local corre el riesgo de caer en el provincianismo. Cuando una historia local se convierte en sagrada y al mismo tiempo en ejemplar, es decir, en un paradigma para la salvación de toda la humanidad, requiere de una expresión en un lenguaje universalmente comprensible. Pero el único lenguaje religioso universalmente comprensible es el de los símbolos. Los escritores cristianos se apoyaron cada vez más en los símbolos para hacer inteligibles los misterios del Evangelio. Pero el Imperio Romano contaba con dos movimientos religiosos universalistas, es decir, movimientos no confinados a las fronteras de una cultura local: los misterios y la filosofía. El cristianismo victorioso tomó prestados de ambos lo más antiguo y lo más nuevo. Por ello podemos identificar un triple proceso de enriquecimiento del cristianismo primitivo: 1) mediante símbolos arcaicos que serán redescubiertos y revaluados al serles conferidos nuevos significados cristológicos; 2) al apropiarse de la imaginería y los temas iniciáticos de los misterios; 3) a través de la asimilación de la filosofía griega.

Para nuestro propósito, todo lo que nos interesa es la incorporación de temas iniciáticos en el cristianismo victorioso. Pero debemos hacer una referencia de pasada al simbolismo de la cruz. La cruz es descrita como un «árbol que crece de la tierra al cielo», como «el árbol de la vida plantado en el Calvario», el árbol que «brotando de la profundidades de la tierra, se elevó hasta el cielo santificando todas las fronteras del universo».[40] Dicho de otra manera, a fin de comunicar el misterio de redención universal a través de la cruz, los escritores cristianos no sólo utilizaron los símbolos del Antiguo Testamento y del antiguo Oriente Próximo (referencia al árbol de la vida), sino también los símbolos arcaicos del árbol cósmico que se asienta en el centro del mundo y que asegura la comunicación entre cielo y tierra. La cruz era el signo visible de la redención lograda por Jesucristo; por eso debe sustituir a los antiguos símbolos de elevación al cielo. Y como la redención comprendía a toda la humanidad, la cruz tuvo que ser colocada en el centro del mundo, para que pudiera santificar a todo el universo.

Al igual que con el bautismo, los padres de la Iglesia resaltaron cada vez más su función iniciática, multiplicando las imágenes de muerte y resurrección. La pila bautismal es comparada tanto con la tumba como con el útero; es la tumba en la que el catecúmeno entierra su vida terrenal y el útero del que nace la vida eterna.[41] La equiparación de la existencia prenatal tanto a una inmersión en el agua del bautismo como a una muerte iniciática aparece claramente expresada en una liturgia siria: «Y así, oh, Padre, Jesús vivió, por tu voluntad y la del Espíritu Santo, en tres moradas terrenales: en el útero de la carne, en el útero del agua bautismal y en las sombrías cavernas de ultratumba».[42] Podría decirse que en este caso se llevó a cabo un esfuerzo por reconsagrar un tema iniciático arcaico vinculándolo directamente con la vida y muerte de Jesús.

Pero a partir del siglo ni, y especialmente después del iv, las apropiaciones del lenguaje e imaginería de los misterios son cosa frecuente. Los temas iniciáticos del neoplatonismo ya habían penetrado en los escritos de los padres de la Iglesia mediante su asimilación de la terminología filosófica griega. Al dirigirse a los paganos, Clemente de Alejandría utiliza el lenguaje de los misterios: «¡Oh, misterios en verdad sagrados! ¡Oh, pura luz! Al resplandor de las antorchas he tenido una visión del cielo y de Dios. Me convierto en sagrado a través de la iniciación».[43]

La constitución de la *arcana disciplina,* la "enseñanza secreta" se completa en el siglo iv; en otras palabras, triunfa finalmente la idea de que los misterios cristianos tienen que ocultarse a los ojos de los no iniciados. Como lo expresa el padre Hugo Rahner: «Los misterios del bautismo y del altar del sacrificio estaban rodeados de un ritual de temor reverencial y secretismo, y no pasó mucho tiempo antes de que los iconostasios ocultasen el santasanctórum a los ojos de los no iniciados: se convierten en... "misterios que hacen temblar a los hombres con temor reverencial". "Es sabido por los iniciados" es una frase que permea todos los sermones griegos, e incluso un escritor tan tardío como el Pseudo-Aeropagita advierte que guarde silencio al iniciado cristiano que ha experimentado las divina mistagogia: "Cuídate de no revelar al santísimo, de preservar los misterios del Dios recóndito de manera que el profano no pueda participar de ellos y en tus sagradas iluminaciones habla de lo sagrado sólo con los santos"».[44]

Lo que aquí hallamos, en pocas palabras, es una sublimación de los temas iniciáticos de los misterios. Este proceso fue posible porque formaba parte de un movimiento más extenso: la cristianización de las tradiciones religiosas y culturales del mundo antiguo. Es bien sabido que en su triunfo, el cristianismo se apropió finalmente no sólo de la filosofía griega, sino también de las bases de las instituciones jurídicas romanas, y de la ideología oriental del soberano creador del cosmos, al igual que de todo el patrimonio inmemorial de dioses y héroes, de ritos y costumbres populares, especialmente de los cultos de los muertos y de rituales de fertilidad. Esta asimilación al por mayor fue debida a la propia dialéctica del cristianismo. Como religión universalista, el cristianismo estaba obligado a equiparar y hallar un común denominador para todas los "provincianismos" religiosos y culturales del mundo conocido. Esta grandiosa unificación sólo podría realizarse traduciendo en términos cristianos todas las formas, figuras y valores que debían equipararse.

Para nuestro propósito vale la pena observar que, junto con la filosofía neoplatónica, los primeros valores en ser aceptados por el cristianismo fueron la imaginería y los temas iniciáticos de los misterios. El cristianismo ocupó el lugar de los misterios, al igual que ocupó el lugar de otras formas religiosas de la antigüedad. La iniciación cristiana no podía coexistir con iniciaciones a los misterios. Si no hubiese sido así, una religión que trataba de preservar al menos la historicidad de Cristo hubiera corrido el peligro de confundirse de manera indistinguible con los incontables gnosticismos y religiones sincretistas. La intolerancia del cristianismo en su momento de triunfo es la prueba más sorprendente de que no era posible la confusión con los misterios helenísticos. Porque el hecho es que incluso el cristianismo, una religión revelada que en principio no implicaba ningún rito secreto, y que se ha proclamado y propagado a plena luz del día y para todos los hombres, al final acabó apropiándose de las liturgias y el vocabulario de los misterios helenísticos. Morfológicamente hablando, el cristianismo también incluye una pauta iniciática, aunque sólo sea por el hecho de que el bautismo simboliza la muerte mística del catecúmeno y su resurrección en

Cristo. No es necesario insistir en las diferencias radicales de contenido religioso que separan al *mysterior* cristiano de los misterios helenísticos; porque, como resultado de una sucesión de profundos y documentados estudios, esas diferencias son bien patentes en la actualidad. Pero al evaluar el papel y la importancia de la iniciación en la vida religiosa de la humanidad, no carece de interés observar el hecho de que el cristianismo tomó y revaluó ciertos temas iniciáticos.

Supervivencia de motivos iniciáticos en la Europa cristiana

El triunfo final del cristianismo significó el fin de los misterios y de la gnosis iniciática. La regeneración espiritual que se buscaba anteriormente a través de las iniciaciones en los misterios podía ahora alcanzarse mediante los sacramentos cristianos. Pero algunas pautas iniciáticas, más o menos cristianizadas, continuaron sobreviviendo durante muchos siglos. Aquí nos dedicaremos al perímetro externo de un problema de cierta amplitud, que todavía no ha sido estudiado adecuadamente: la supervivencia y sucesivas transformaciones de escenarios iniciáticos en la Europa cristiana desde la Edad Media hasta los tiempos modernos. Como no podemos tratar toda la cuestión, nos contentaremos con tener una visión somera. Para empezar, es importante observar las formas en las que Europa ha conservado los diversos tipos de iniciaciones que hemos estudiado en estos capítulos. No siempre han sobrevivido como *ritos* propiamente dichos, sino más bien en forma de. costumbres populares, de juegos o de temas literarios. En general, las iniciaciones que han logrado preservar su realidad ritual son las ceremonias de la pubertad. Por toda la Europa rural, y hasta finales del siglo xix, las ceremonias que señalaban el paso de una edad a otra seguían reproduciendo ciertos temas característicos de las iniciaciones de la pubertad tradicionales. La incorporación de los muchachos al grupo de los jóvenes siempre implicó un "rito de paso" y cierto número de duras pruebas iniciáticas. Aunque en la mayoría de los casos se haya casi olvidado el simbolismo de la muerte y resurrección, la estructura iniciática y las pruebas se han preservado bastante bien. Además, se ha demostrado que la constitución iniciática de las sociedades secretas masculinas de los tiempos precristianos continuaron estando presentes en las organizaciones juveniles de carácter más o menos militar, en sus símbolos y tradiciones secretas, en sus ritos de entrada, en sus bailes peculiares (por ejemplo, en la danza de la espada y otras), e incluso en su manera de vestir.[45] También podemos observar una pauta iniciática antigua en el ceremonial de los gremios artesanales, sobre todo en la Edad Media. El aprendiz debía pasar un cierto tiempo con su maestro. Aprendía los "secretos de la profesión", las tradiciones del gremio y los simbolismos de su oficio. El aprendizaje incluía un cierto número de pruebas, y la promoción del novicio, que pasaba a formar parte activa del gremio o cofradía, era acompañada por un voto de secreto. Todavía pueden identificarse restos de escenarios iniciáticos antiguos en los ritos característicos de los al-bañiles y herreros, sobre todo en el Este de Europa.[46]

Estos pocos ejemplos ilustran las formas diversas en que han sobrevivido algunos ritos iniciáticos en la Europa cristiana. Y fuere cual fuese el grado en que han sido desacralizadas, todas esas ceremonias todavía pueden considerarse ritos: incluyen ordalías, enseñanza especial y, por encima de todo, el secretismo. Además de este grupo de supervivientes, debemos citar unas cuantas costumbres populares, que probablemente deriven de escenarios iniciáticos precristianos, pero cuyo significado original se ha olvidado en el transcurso del tiempo, y que, además, experimentaron una fuerte presión eclesiástica para ser cristianizadas. Entre estas costumbres populares de características que recuerdan a los misterios debemos nombrar en primer lugar las mascaradas y ceremonias que acompañan las festividades cristianas de invierno, que tienen lugar entre Navidad y Carnaval.

Pero también hay casos en los que se han conservado ciertas pautas iniciáticas en medios estrictamente cerrados, confinándolas a una existencia casi clandestina. La alquimia merece una mención especial. Es importante no sólo porque ha preservado y transmitido las doctrinas herméticas de la antigüedad tardía, sino también por el papel que ha desempeñado en la historia de la cultura occidental. Resulta significativo que en los trabajos de los alquimistas *(opus alchymicum)*

hallemos la antigua pauta iniciática de la tortura, muerte y resurrección. Pero en esta ocasión se aplica en un plano de existencia totalmente diferente: el de la experimentación con sustancias minerales. Para transmutarlas, el alquimista trata a la materia tal y como los dioses -y en consecuencia, los novicios- eran tratados en los misterios helenísticos: las sustancias minerales sufren, mueren y renacen a otro modo de ser, es decir, son transmutadas. Zósimo, uno de los alquimistas más importantes del período helenístico, relata una visión que tuvo en sueños: un personaje llamado Ion le revela que él (Ion) ha sido atravesado por una espada, despedazado, decapitado, desollado, quemado en la hoguera, y que lo ha sufrido todo «a fin de poder cambiar su cuerpo en espíritu». Al despertarse, Zósimo se pregunta si todo lo que ha visto en el sueño no estará relacionado con algún proceso alquímico.[47] En la tortura de Ion y en su despedazamiento resulta fácil reconocer la pauta característica de las iniciaciones chamánicas. Pero ahora no es el postulante el que sufre la tortura iniciática, sino una sustancia mineral, y lo hace a fin de cambiar su modalidad, de ser transmutada.

En el curso del *opus alchymicum* hemos encontrado otros temas iniciáticos; por ejemplo, la fase denominada *nigredo* corresponde a la "muerte" de las sustancias minerales, a su disolución o putrefacción, en pocas palabras, a su reducción a la *materia prima.* En algunos textos de alquimistas occidentales tardíos la reducción de las sustancias a su materia prima se equipara a un regreso al útero. Todas esas frases del *opus alchymicum* parecen indicar no sólo las etapas de un proceso de transmutación de las sustancias minerales, sino también las experiencias interiores del propio alquimista. Existe un sincronismo entre las operaciones alquímicas y las misteriosas experiencias del alquimista, que acaba por efectuar su completa regeneración. Como dijo Gichtel con respecto a la operación *albedo:* «Con esta regeneración no sólo recibimos un alma nueva, sino también un nuevo cuerpo...»[48]

Todo esto requiere de un desarrollo y un examen detallado que el espacio de que disponemos no permite. Pero al menos quisiera realizar algunas observaciones para demostrar que ciertas pautas iniciáticas de estructura arcaica sobrevivieron en Europa -a través de la alquimia- hasta casi los albores de los tiempos modernos, y más aún, que los alquimistas utilizaron esos procesos iniciáticos a fin de realizar su grandioso sueño de la transmutación mineral, es decir de "perfeccionar" los metales a través de su espiritualización, hasta su transformación final en oro. Pues el oro era el único metal perfecto, el único que, al nivel de la existencia mineral, correspondía a la perfección divina. Desde un punto de vista cristiano, podríamos decir que los alquimistas se esforzaban por liberar a la naturaleza de las consecuencias del "pecado"; en pocas palabras, por salvarlo. Al iniciar tan ambiciosa tarea de soteriología cósmica, los alquimistas emplearon el escenario clásico de toda iniciación tradicional: muerte y resurrección de las sustancias minerales a fin de regenerarlas.

Pautas de iniciación y temas literarios

Resulta probable que durante la Edad Media se llevasen a cabo otros tipos de iniciaciones en pequeños círculos cerrados. Hallamos símbolos y alusiones a ritos iniciáticos en los enjuiciamientos de los caballeros templarios o de otros "herejes" e incluso en los de brujas. Pero esas iniciaciones, si es que fueron realmente practicadas, afectaron sólo a círculos restringidos rodeados del más puro secretismo. Presenciamos, si no la total desaparición de las iniciaciones, sí al menos su eclipse casi final. Por todo ello me parece que es de gran interés la presencia de un considerable número de temas iniciáticos en la literatura que, a partir del siglo xn, empezaron a aparecer al mismo tiempo que la *"Matiére de Bretagne"*, sobre todo en el romance que concede un papel principal a Arturo, el rey pescador, Perceval y otros héroes en busca del Grial. El origen celta de los motivos del ciclo artúrico parece ser aceptado hoy en día por la mayoría de los estudiosos del tema. George Lyman Kittredge, Arthur Brown, Ro-ger Sherman Loomis,[49] por citar unos pocos eruditos norteamericanos, han demostrado profusamente la continuidad entre los temas y figuras de la mitología celta -como todavía puede apreciarse en las historias gaélicas e irlandesas- y los personajes ar-túricos. Ahora bien, es importante observar que la mayoría de esos escenarios son

iniciáticos; siempre tiene lugar una larga y azarosa búsqueda de objetos maravillosos, una búsqueda que, entre otras cosas, implica la entrada de los héroes en el inframundo. Es difícil saber hasta qué punto esta "cuestión de Bretaña" contenía no sólo restos de mitología celta sino también el recuerdo de ritos reales. En las reglas de admisión en la hermandad regida por Arturo podemos descifrar algunas pruebas de entrada en sociedades secretas del tipo *Mannerbund.*

Pero de cara a nuestro propósito, lo que resulta significativo es la proliferación de símbolos y temas iniciáticos en los romances ar-túricos. En el castillo del Grial, Perceval tiene que pasar la noche en una capilla donde yace un caballero muerto; se escucha tronar y ve una mano negra que apaga la única vela encendida.[50] Ése es un tipo de velatorio auténticamente iniciático. Las ordalías por las que pasan los héroes son innumerables: deben cruzar un puente que se hunde bajo el agua, o que está hecho de una espada afilada, o que está protegido por leones y monstruos. Además, las puertas de los castillos están guardadas por autómatas animados, hadas o demonios. Todos estos escenarios sugieren un paso al más allá, los peligrosos descensos al infierno; y cuando dichos viajes son acometidos por seres vivos, siempre forman parte de una iniciación. Al asumir los riesgos de dicho descenso al infierno el héroe persigue la conquista de la inmortalidad o algún otro fin igualmente extraordinario. Las incontables ordalías por las que pasan los personajes del ciclo artúrico pertenecen a la misma categoría. Al final de su búsqueda, los héroes curan la misteriosa enfermedad del rey y por ello regeneran la "tierra baldía" o incluso llegan a alcanzar ellos mismos la soberanía. Es bien conocida la función de soberanía que generalmente va unida a un ritual iniciático.

Toda esta literatura, con su abundancia de motivos y escenarios iniciáticos[51] resulta muy valiosa para nuestro propósito a causa de su éxito popular. El hecho de que las gentes escuchen con deleite historias románticas en las que se suceden unos tras otros clichés iniciáticos demuestra, creo yo, que dichas aventuras proporcionaban la respuesta a una profunda necesidad existente en el hombre medieval. Con esos escenarios iniciáticos sólo se alimentaba su imaginación. Pero la vida de la imaginación, como la vida de un sueño, es tan importante para la psique del ser humano como lo es la vida cotidiana. Aquí tocamos un problema que está más allá de la competencia del historiador de la religión, pues pertenece por derecho a la psicología. Pero me detendré a comentarlo a fin de que podamos entender lo que sucedió con la mayoría de las pautas iniciáticas cuando perdieron su realidad ritual; tomaron la forma de lo que, por ejemplo, vemos en los romances artúricos: temas literarios. Eso es tanto como decir que ahora entregan su mensaje espiritual en un plano muy diferente de la experiencia humana, dirigiéndose directamente a la imaginación. Algo parecido sucedió, y mucho antes, con los cuentos de hadas. Paul Saintyves intentó demostrar que una cierta categoría de cuentos de hadas es iniciática en su estructura (y, añadió, en su origen). Otros folcloristas han adoptado la misma tesis, y recientemente, el germanista holandés Jan de Vries ha señalado los elementos iniciáticos en las sagas y los cuentos de hadas.[52] Sea cual fuere la posición que se adopte en esta controversia acerca del origen y el significado de los cuentos de hadas, resulta imposible negar que las pruebas y aventuras a las que se ven sometidos sus héroes y heroínas son casi siempre traducibles en términos iniciáticos. Todo ello me parece extremadamente importante: desde los tiempos -muy difíciles de determinar- en que los cuentos de hadas se convirtieron en tales, los hombres, tanto primitivos como civilizados, los han escuchado con un placer susceptible de repeticiones infinitas. Eso es como decir que los escenarios iniciáticos -incluso camuflados, como aparecen en los cuentos de hadas- son la expresión de un psicodrama que responde a una profunda necesidad en el ser humano. Todo hombre quiere experimentar ciertas situaciones peligrosas, enfrentarse a pruebas excepcionales, abrirse camino hacia el inframundo, y experimentar todo eso al nivel de su vida imaginaria, escuchando o leyendo cuentos de hadas, o bien al nivel de su vida de sueño, soñando.

Otro fenómeno que, aunque aparentemente literario, también incluye una probable organización iniciática es la de los *Fedeli d'Amore."* Representantes de este movimiento aparecen documentados en el siglo xm en Provenza e Italia, así como en Francia y Bélgica. Los *Fedeli d' Amore* constituyen una milicia secreta y espiritual, consagrada al culto de "una mujer", y a la

iniciación en el misterio del "amor". También utilizaron un "lenguaje oculto" *(parlar cruz),* para utilizar la expresión de uno de los más famosos *fedele,* Francesco da Barberino (1264-1348). Otro *fedele d'amore,* Jacques de Baiseaux, en su poema *C'est des fiez d'amours,* determina que el *fedele* «no debe revelar consejos de amor, sino ocultarlos con cuidado».[54] Que la iniciación a través del amor era de naturaleza espiritual resulta bien aparente en la interpretación de Jacques de Baisieux de la palabra *amor:*

> *A* senefie en sa partie
> *Sans,* et *mor* senefie *mort;*
> Or l'assemblons, s'aurons *sans mort.*'[55]

La "mujer" simboliza el intelecto trascendente, sabiduría. El amor por una mujer despierta al adepto del letargo en el que había caído el mundo cristiano a causa de la indignidad espiritual del Papa. En los escritos de los *Fedeli dAmore* hallamos alusiones a una "viuda que no es viuda"; es la *Madonna Intelligenza,* quien fue convertida en viuda porque su esposo, el Papa, murió a la vida espiritual al dedicarse por completo a los asuntos temporales.

Ateniéndonos al pie de la letra, no se trata de un movimiento herético, sino simplemente de un grupo secreto que ha dejado de reconocer la posición del Papa como líder espiritual del cristianismo. No sabemos nada acerca de sus ritos iniciáticos; pero deben de haberlos tenido, porque los *Fedeli d'Amore* constituían una milicia y llevaban a cabo reuniones secretas. Pero son sobre todo importantes porque ilustran un fenómeno que aparecerá más pronunciado más adelante: la comunicación de un mensaje secreto espiritual a través de la literatura. Dante es el más famoso ejemplo de esta tendencia -que ya anticipa el mundo moderno-de considerar el arte, y sobre todo la literatura, como el método paradigmático de comunicar una teología, una metafísica e incluso una soteriología.

Estos cuantos comentarios nos ayudan a comprender en qué se han convertido las pautas iniciáticas en el mundo moderno, designando con el término "mundo moderno" las diversas categorías de individuos que no tienen ninguna experiencia religiosa y que viven una existencia desacralizada en un mundo desacralizado. Un atento análisis a este comportamiento, creencias e ideales revelaría toda una mitología camuflada y fragmentos de una religión olvidada o degradada. No es sorprendente, pues fue como *homo religiosas* como el hombre se hizo consciente por primera vez de su propio modo de ser. Tanto si le gusta como si no, el hombre no religioso de los tiempos modernos continúa utilizando las pautas de comportamiento, las creencias y el lenguaje del *homo religiosus,* aunque al mismo tiempo las desacraliza, va-ciándola de sus significados originales. Podría demostrarse, por ejemplo, que los festivales y celebraciones de una sociedad no religiosa u ostensiblemente no religiosa, sus ceremonias públicas, espectáculos, competiciones deportivas, organizaciones juveniles, propaganda mediante imágenes y eslóganes, y la literatura para consumo popular, siguen conservando su estructura de mitos, de símbolos, de ritos, aunque los hayan vaciado de su contenido religioso.[56] Pero todavía hay más sobre el tema: la actividad imaginativa y las experiencias de los sueños del hombre moderno continúan estando permeadas por símbolos, figuras y temas religiosos. Tal y como les encanta repetir a algunos psicólogos, el inconsciente es religioso.[57] Desde un cierto punto de vista podría decirse que en el hombre de las sociedades desacraliza-das, la religión se ha hecho "inconsciente": permanece enterrada en los estratos más profundos de su ser. Pero eso de ninguna manera significa que no continúe realizando una función esencial en la economía de la psique.

Para volver al tema de las pautas de iniciación: todavía podemos reconocerlas, junto con otras estructuras de experiencia religiosa, en la vida imaginativa y los sueños del hombre moderno. Pero también las reconocemos en ciertos tipos de ordalías reales por las que pasa: en las crisis espirituales, la soledad y desesperación por la que todo ser humano debe pasar a fin de alcanzar una vida responsable, genuina y creativa. Aunque el carácter ini-ciático de esas pruebas no sea considerado como tal, sigue siendo cierto que el hombre se convierte en *sí mismo* sólo después de

haber solventado una serie de situaciones desesperadamente difíciles e incluso peligrosas; es decir, después de haber padecido "torturas" y "muerte", seguidas por un despertar a otra vida, cualitativamente diferente porque está regenerada. Si nos fijamos, veremos que toda vida humana está constituida por una serie de calvarios, o "muertes", y de "resurrecciones". Es cierto que en el caso del hombre moderno, como ya no cuenta con ninguna experiencia religiosa completa y conscientemente asumida, la iniciación no puede desempeñar una función ontológica; ya no implica un cambio radical en el modo de ser del iniciado, o su salvación. Los escenarios iniciáticos sólo funcionan en los planes vital y psicológico. No obstante, continúan funcionando, y por eso he dicho que el proceso de iniciación parece coexistir con cualquier condición humana.

Comentarios finales

Hemos llegado al final de nuestra investigación; echemos un vistazo al camino por el que hemos viajado. Hemos visto que podemos clasificar en dos categorías los diversos tipos de iniciaciones: primera, los ritos de la pubertad, en virtud de los cuales los adolescentes acceden a lo sagrado, al conocimiento y a la sexualidad; en pocas palabras, por los que se convierten en *seres humanos;* segunda, iniciaciones especializadas, a las que se someten ciertos individuos a fin de trascender su condición humana y convertirse en protegidos de los seres sobrenaturales o incluso en sus iguales. También hemos visto que, aunque se beneficia de ciertas pautas que en cierto sentido son características propias, esta segunda categoría de iniciaciones suele emplear las pautas típicas de los ritos de la pubertad. Como aquí no podemos presentar la distribución geográfica[58] de esas dos categorías de iniciaciones, ni delinear sus respectivas historias, nos limitaremos a revisar algunas conclusiones que se derivan de nuestra investigación.

1. Aunque los ritos de la pubertad entre los pueblos primitivos están por lo general asociados a la zumbadora y la circuncisión, *no siempre es así.* Por ello podemos concluir que la iniciación constituye un fenómenos autónomo y único, que puede existir -y que de hecho lo hace- sin las mutilaciones corporales y los dramáticos ritos con los que normalmente se la asocia.

2. Las iniciaciones de la pubertad están muy diseminadas y han sido documentadas en la mayoría de los pueblos arcaicos: australianos, fueguinos, californianos, bosquimanos y hotentotes, entre otros. No obstante, hay sociedades primitivas en las que aparentemente no existen ritos de la pubertad o bien son muy rudimentarios; ése es el caso, por ejemplo, de ciertos pueblos árticos y de Asia septentrional. Pero la vida religiosa de esos pueblos está dominada por el chamanismo, y, como hemos visto, alguien se convierte en chamán por medio de una iniciación larga y en ocasiones dramática. De igual manera, aunque en nuestro días los ritos de la pubertad casi han desaparecido de Polinesia, lo cierto es que allí florecen las sociedades secretas. Y éstas siempre utilizan escenarios iniciáticos. De todo lo cual se desprende que, de una manera u otra, los ritos iniciáticos se hallaban umversalmente diseminados en el mundo primitivo, tanto en la forma de ceremonias de paso de un grupo de edad a otro, como de ritos de entrada en sociedades secretas, o, finalmente, en las ordalías iniciáticas requeridas para la realización de una vocación mística.

3. A los ojos de aquellos que las realizan, las iniciaciones son consideradas revelaciones de seres divinos o sobrenaturales. Por ello, la ceremonia de iniciación es una imitación de los dioses. Al realizarla, uno vive de nuevo el sagrado tiempo primordial y los neófitos, junto con todos los iniciados, participan de la presencia de los dioses o de los antepasados míticos. La iniciación, pues, es una recapitulación de la historia sagrada del mundo y de la tribu. Con ocasión del rito de paso de los adolescentes toda la sociedad se ve sumergida en los tiempos míticos del origen, y por tanto emerge de ellos regenerada.

4. Los escenarios iniciáticos difieren notablemente; sólo hemos de comparar la simplicidad de la iniciación kurnai con ceremonias similares australianas o melanesias. Algunos tipos de iniciaciones de la pubertad están orgánicamente relacionadas con ciertas culturas; hemos tenido ocasión de demostrar la conexión estructural entre uno u otro tema iniciático y las sociedades de cazadores recolectores o las agrícolas. Como cualquier otro hecho cultural, el fenómeno de la

iniciación también es un hecho histórico. En otras palabras, las expresiones concretas de iniciación están relacionadas tanto con la estructura de la respectiva sociedad como con su historia. Por otra parte, toda iniciación implica una experiencia existencial: la experiencia de la muerte ritual y de la revelación de lo sagrado; es decir, expone una dimensión metacultural y transhistórica. Ésa es la razón por la que algunas pautas iniciáticas continúan estando activas en sociedades culturalmente heterogéneas. Algunos escenarios de los misterios grecoorientales ya han sido documentados en culturas tan primitivas como las de los pueblos australianos o africanos.

5. Para conveniencia del lector, podemos ahora mencionar las pautas iniciáticas que se distinguen por su frecuencia y por su amplia difusión: *a)* las pautas más simples, que sólo incluyen la separación del neófito de su madre y su introducción a lo sagrado; *b)* la pauta más dramática, que comprende circuncisión, pruebas de gran dureza, torturas, es decir, una muerte simbólica seguida de resurrección; *c)* la pauta en la que la idea de la muerte es sustituida por la de una nueva gestación seguida de un nuevo nacimiento, y en la cual la iniciación viene expresada principalmente en términos embriológicos y ginecológicos; *d)* la pauta cuyo elemento esencial es el retiro individual en soledad y la búsqueda de un espíritu protector; *e)* la pauta característica de las iniciaciones heroicas, en la que el énfasis recae en la victoria obtenida mediante métodos mágicos (por ejemplo, metamorfoseán-dose en un animal salvaje, frenesí, etc.); f) la pauta peculiar de las iniciaciones de chamanes y de otros especialistas en lo sagrado, que incluyen tanto un descenso al infierno como un ascenso al cielo (temas esenciales: desmembramiento del cuerpo y renovación de las visceras, trepar por árboles); *g)* la pauta que podríamos denominar "paradójica", porque su principal rasgo son ordalías inconcebibles al nivel de la experiencia humana (pruebas del tipo de las Simplégadas). Es cierto que estas pruebas del tipo de las Simplégadas son, en cierto sentido, una parte de las pautas precedentes (excepto, claro está, de la primera). No obstante, resulta justificado hablar de una pauta paradójica, ya que esta pauta es capaz de ser separada del complejo ritual y, como símbolo, cumplir una importante función en mitos y folclores: sobre todo la función de revelar las estructuras de la realidad esencial y del espíritu.

6. Como vemos, en la misma cultura pueden coexistir varias pautas de iniciación. Dicha pluralidad de pautas puede explicarse históricamente por las sucesivas influencias que a lo largo de los tiempos han ejercido en la cultura. Pero también habría que prestar la debida atención al carácter metacultural de la iniciación. Las mismas pautas iniciáticas se encuentran en los sue-
ños y en la vida imaginaria tanto del hombre moderno como del primitivo. Para volver a incidir sobre ello: estamos lidiando con una experiencia existencial básica en la condición humana. Por eso siempre es posible revivir pautas de iniciación arcaicas en sociedades altamente evolucionadas.

7. No podemos decir que exista "evolución" cuando una pauta sustituye a otra, ni que una pauta derive genéticamente de la precedente, ni tampoco que una pauta en particular sea superior a todas las demás. Cada una representa una creación autosuficien-te. No obstante, hay que reconocer el hecho: la dramática intensidad de escenarios iniciáticos aumenta en culturas más complejas; ritos elaborados, máscaras y pruebas crueles o aterradoras hacen su aparición en culturas similares. El propósito de todas estas innovaciones es hacer que la experiencia de la muerte ritual sea más intensa.

8. En las culturas arcaicas hallamos justificada la muerte ini-ciática por un mito original que puede resumirse de la forma siguiente: un ser sobrenatural ha intentado renovar a los hombres matándolos, a fin de conducirlos a la vida "cambiados". Por una razón u otra, los hombres mataron a este ser sobrenatural, pero más tarde celebraron ritos secretos inspirados en ese drama. De manera más precisa, la muerte violenta del ser sobrenatural se convirtió en el misterio central, reactualizado con ocasión de cada nueva iniciación. La muerte iniciática es pues la repetición de la muerte del ser sobrenatural, el fundador del misterio. Como el drama primordial se repite durante la iniciación, los participantes también imitan el destino del ser sobrenatural: su muerte violenta. En virtud de esta anticipación ritual, también la muerte es santificada, es decir, cargada de valor religioso. La muerte es valorada como un momento esencial en la existencia del ser sobrenatural. Al morir ritualmente, el iniciado comparte la condición sobrenatural con el fundador del misterio. Mediante esta va-

loración, muerte e iniciación son intercambiables. Y eso, en suma, equivale a decir que la muerte concreta es finalmente asimilada a un rito de paso hacia una condición más elevada. La muerte iniciática se convierte en el *sine qua non* de toda regeneración espiritual y, finalmente, de la supervivencia del alma e incluso de su inmortalidad. Una de las consecuencias más importantes que los ritos e ideología de la iniciación han tenido en la historia de la humanidad es que esta valoración religiosa de la muerte ritual ha conducido finalmente a la conquista del miedo a la muerte *real,* y a creer en la posibilidad de un superviviencia puramente espiritual para el ser humano.

No debemos olvidar que la muerte iniciática significa, simultáneamente, el final del hombre "natural" y no cultural, y el paso a una nueva modalidad de existencia: la de un ser "nacido para el espíritu", es decir, un ser que no vive sólo en una realidad inmediata. Así pues, la muerte iniciática conforma una parte integral del proceso místico por el cual el novicio se convierte en *otro,* forjado según el modelo revelado por los dioses o los antepasados míticos. Eso equivale a decir que uno se convierte verdaderamente en hombre en la medida en que deja de ser un hombre natural y se parece a un ser sobrenatural.

El interés de la iniciación para una comprensión de la mentalidad arcaica radica sobre todo en que nos demuestra que el verdadero hombre -el hombre espiritual- no viene *dado,* no es el resultado de un proceso natural. Es "hecho" por los viejos maestros, de acuerdo con los modelos revelados por los seres divinos y preservados en los mitos. Estos viejos maestros constituyen las élites espirituales de las sociedades arcaicas. Son ellos quienes conocen el mundo del espíritu, el auténtico mundo humano. Su función es revelar el significado profundo de la existencia a las nuevas generaciones y ayudarlas a asumir las responsabilidades que conlleva el ser hombres y, por lo tanto, de participar en la cultura. Pero como para las sociedades arcaicas el término "cultura" es la suma de los valores recibidos de los seres sobrenaturales, la función de la iniciación podría resumirse así: revela a cada nueva generación un mundo abierto a lo transhumano, un mundo que, en nuestra terminología filosófica, podríamos denominar trascendental.

Epílogo

Como vemos, el hombre moderno no cuenta con ninguna iniciación de tipo tradicional. Existen ciertos temas iniciáticos que sobreviven en el cristianismo; pero las diversas denominaciones cristianas no los consideran como poseedores de valores iniciáticos. Los rituales, imaginería y terminología tomados de los misterios de la antigüedad tardía han perdido su aura iniciática; durante quince siglos formaron una parte integral del simbolismo y ceremonial de la Iglesia.

Eso no significa que no hayan existido, ni que no sigan existiendo, pequeños grupos que intenten revivir el significado "esotérico" de las instituciones de la Iglesia católica. El intento del escritor J. K. Huysmans es el más conocido, pero no el único. Esos esfuerzos no han encontrado casi respuesta fuera de los círculos restringidos de escritores y ocultistas aficionados. Es cierto que durante los últimos treinta años, más o menos, las autoridades católicas han mostrado mucho interés en imágenes, símbolos y mitos. Pero se debe sobre todo al reavivamiento del movimiento litúrgico, al renovado interés en la patrología griega y a la cada vez mayor importancia concedida a la experiencia mística. Ninguna de esas tendencias fue iniciada por un grupo esotérico. Por el contrario, resulta evidente que la Iglesia de Roma tiene el mismo deseo que las Iglesias protestantes de vivir en la historia y de preparar a sus seguidores para enfrentarse a los problemas de la historia contemporánea. Aunque muchos sacerdotes católicos se muestran hoy en día más interesados en el estudio de los símbolos que hace treinta años, no es en el sentido en que Huysmans y sus amigos insistían, sino a fin de entender mejor las dificultades y crisis de sus feligreses. Ésa es la misma razón por la que tantos clérigos de las diversas denominaciones cristianas estudian y aplican el psicoanálisis.

Sin duda, hoy en día existe un número considerable de sectas ocultas, sociedades secretas, grupos pseudoiniciáticos, movimientos herméticos o neoespiritualistas, y otros por el estilo. La

Sociedad Teosófica, la antroposofía, el neovedantismo, y el neo-budismo no son sino las expresiones más conocidas de un fenómeno cultural que tiene lugar en todo el mundo occidental. No se trata de un fenómeno nuevo. El interés por el ocultismo, acompañado por una tendencia a formar sociedades y grupos más o menos secretos, ya apareció en Europa en el siglo xvi, alcanzando su máximo apogeo en el xvm. El único movimiento secreto que exhibe una cierta consistencia ideológica, que ya cuenta con una historia y que disfruta de prestigio social y político es la francmasonería. El resto de las supuestas organizaciones son, en su mayor parte, recientes e improvisaciones híbridas. Su interés es primordialmente sociológico y psicológico; ilustran la desorientación de una parte del mundo moderno, el deseo de hallar un sustituto de la fe religiosa. También ilustran la indómita inclinación hacia los misterios, lo oculto, el más allá..., una inclinación que es parte integral del ser humano y que puede hallarse en todas las épocas y en todos los niveles culturales, sobre todo en períodos de crisis.

No todas las organizaciones secretas, y esotéricas del mundo moderno incluyen ritos de entrada o ceremonias de iniciación. La iniciación suele reducirse a la instrucción obtenida de un libro (el número de libros y publicaciones iniciáticas que aparecen en el mundo es sorprendente). En cuanto a los grupos ocultistas que requieren de una iniciación formal, lo poco que se sabe de ellos demuestra que sus "ritos" son, o bien puras invenciones, o que están inspirados en ciertos libros que supuestamente contienen preciadas revelaciones concernientes a las iniciaciones de la antigüedad. Con frecuencia, esos llamados ritos iniciáticos denotan una pobreza espiritual deplorable. El hecho de que quienes los practican los consideren medios infalibles para alcanzar una gno-sis suprema demuestra hasta qué punto el hombre moderno ha perdido todo sentido de lo que significa una iniciación tradicional. Pero el éxito de estas empresas también prueba una profunda necesidad humana en ese sentido, es decir, de regeneración, de participación en la vida del espíritu. Desde un punto de vista, las sectas y grupos pseudoiniciáticos realizan una función positiva, ya que ayudan al hombre moderno a hallar un significado espiritual a su existencia drásticamente desacralizada. Un psicólogo podría incluso decir que la extremada falsedad de esos pretendidos ritos iniciáticos es de escasa importancia, ya que el hecho importante sería que la psique profunda del participante recupera un cierto equilibrio a través de ellos.

La mayoría de los grupos pseudoocultistas son estériles, no se les puede atribuir ninguna creación cultural de cierta importancia. Por el contrario, las escasas obras modernas en las que pueden identificarse temas iniciáticos —el *Ulises* de Joyce, *La tierra baldía* de T. S. Eliot- fueron creadas por escritores y artistas que no afirman haber sido iniciados y que no pertenecen a ningún círculo ocultista.

Y así volvemos a un problema con el que ya hemos tratado anteriormente: los temas iniciáticos permanecen vivos sobre todo en el inconsciente del hombre moderno. Esa opinión viene confirmada no sólo por el simbolismo iniciático de ciertas creaciones artísticas -poemas, novelas, obras plásticas, películas-, sino también por su aceptación pública. Una aceptación tan masiva y espontánea demuestra, me parece a mí, que, en lo profundo de su ser, el hombre moderno sigue siendo capaz de dejarse impresionar por escenarios o mensajes iniciáticos. Es posible encontrar temas iniciáticos incluso en la terminología utilizada para interpretar dichas obras. Por ejemplo, tal o cual libro o película se diría que redescubre los mitos y pruebas del héroe en busca de la inmortalidad, que toca el misterio de la redención del mundo, para revelar los secretos de la regeneración a través de la mujer o el amor, y otras cosas por el estilo.

No resulta sorprendente que los críticos se muestren cada vez más atraídos por las implicaciones religiosas y, sobre todo, por el simbolismo iniciático de las obras literarias modernas. La literatura juega una parte importante en la civilización contemporánea. El mismo leer, como distracción y escape del presente histórico, constituye uno de los rasgos característicos del hombre moderno. Por ello no sólo es natural que el hombre moderno busque satisfacer sus necesidades religiosas suprimidas o inadecuadamente satisfechas, mediante la lectura de ciertos libros que, aunque en apariencia "seculares", de hecho contienen ciertas figuras mitológicas camufladas como personajes contemporáneos y que ofrecen escenarios iniciáticos bajo la apariencia de sucesos

cotidianos.

La autenticidad de este deseo semiconsciente o inconsciente de compartir las ordalías que regeneran y finalmente salvan al héroe viene demostrada, entre otras cosas, por la presencia de temas iniciáticos en los sueños y en la actividad imaginativa del hombre moderno. C. G. Jung ha insistido en el hecho de que el proceso que él denomina "individuación", y que según él constituye el objetivo esencial de la vida humana, se alcanza a través de una serie de ordalías de tipo iniciático.

Como ya hemos visto anteriormente, la iniciación reside en el núcleo de cualquier vida humana genuina. Y eso es así por dos razones. La primera es que cualquier vida humana genuina implica crisis profundas, ordalías, sufrimiento, pérdida y reconquista del yo, "muerte y resurrección". La segunda es que, sea cual sea el grado de satisfacción que le haya reportado, en un cierto momento todo hombre considera su vida como un fracaso. Esta visión no surge de un enjuiciamiento moral acerca de su pasado, sino de la turbia sensación de que ha errado en su vocación; que ha traicionado lo mejor que había en él. En esos momentos de total crisis, sólo una esperanza parece ofrecer una salida: la esperanza de empezar a vivir de nuevo. Eso significa, en pocas palabras, que el hombre que experimenta dicha crisis sueña con una vida nueva, regenerada, totalmente realizada y significativa. Eso es diferente y bastante más que el oscuro deseo de toda alma humana de renovarse a sí misma periódicamente, de igual manera que se renueva el cosmos. La esperanza y el sueño de esos momentos de total crisis es obtener una *renovado* total y definitiva, una renovación capaz de transmutar la vida. Una renovación así es el resultado de toda conversión religiosa auténtica y genuina.

Pero las conversiones genuinas y definitivas resultan comparativamente escasas en las sociedades modernas. Para nosotros resulta muy significativo que incluso, a veces, los hombres no religiosos, en lo profundo de su ser, sientan el deseo de este tipo de transformación espiritual, que en otras culturas constituye el auténtico objetivo de la iniciación. No nos compete a nosotros determinar hasta qué punto las iniciaciones tradicionales satisfacían sus promesas. El hecho que nos importa es que proclamaban su intención y afirmaban contar con los medios para transmutar la vida humana. La nostalgia de una renovación iniciática que surge de manera esporádica desde lo más profundo del hombre moderno no religioso nos parece muy significativa. Da la impresión de representar la formulación moderna del eterno anhelo del hombre por hallar un significado positivo a la muerte, por aceptar la muerte como un rito de paso hacia un modo de ser más elevado. Si podemos afirmar que la iniciación constituye una dimensión específica de la existencia humana, es sobre todo porque sólo en la iniciación se otorga un valor positivo a la muerte. La muerte prepara el nuevo nacimiento netamente espiritual, un acceso a un modo de ser no sujeto a la acción destructora del tiempo.

NOTAS

PREFACIO

1. *Le Cluimanisme et les tecniques arcluiiques de I'extu.se* (París, ! 951) [Versión en castellano: *FJ chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México D.F: F.C.E., 1960|; *Le Yoga, lmmortalité et liberté* (París. 1955), de la que existe una traducción en ingles. *Yoga. Immortallty and Freedom,* publicada en el otoño de 1958 (Nueva York: Bollingen Series N.- LVI) [Versión en castellano: *Yoga. Inmortalidad y libertad.* México D.F: F.C.E.. 19911; y *Forgerons et alchimistes* (París, 1956) | Versión en castellano: *Herreros y alquimistas.* Madrid: Alianza. 1974],

INTRODUCCIÓN

1. Véase A. van Gennep, *Les Rites de passage* (París, 1909). [Versión en castellano: *Los ritos de paso.* Madrid: Taurus, 1986.]

I. MISTERIOS INICIÁTICOS EN LAS RELIGIONES PRIMITIVAS

1. Véase A. van Gennep, *Les Rites de passage* (París, 1909) y H. Wchster. *Primitire Se-cret Socielies: A Stud\ in Earlx Politics and Religión* (Nueva York, 1908).
2. «Una clase no puede iniciar a sus propios jóvenes, pero ambas clases cooperan en esta ceremonia. Por otra parte, en las tribus que ya no cuentan con ningún tipo de organización clasista en estado activo, es la organización local la que reúne a los hombres iniciados que dirigen las ceremonias. Ése es el caso de las tribus kurnai y chepara.» A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londres, 1904), p. 512.
3. Webster, *Primitive Secret Socielies,* p. 139, nota. 2.
4. Howitt, *Native Tribes.* pp. 516 y ss.
5. Como entre muchas tribus australianas, el poste desempeña un importante papel ritual: se le permite caer en la dirección en la que se ha decidido realizar la ceremonia; véase R. H. Mathews. "The Bora or Initiations Ceremonies ol'the Kamilaroi Tribe". *Journal ofthe Roya! Anthropological Institute.* XXIV (1895). 411 -427; XXV (1896), 318-339, especialmente 327.
6. *Ibid..* XXIV, 422.
7. *Ibid..* XXV. 325.
8. *Ibid..* XXIV, 414 ss.

9. //w/.. XXIV. 418.
10. P. E. Worms, "Diamar, the Crealor". *Anthorpos,* 45 (1950). 650-651 y nota 80. Se trata de un tipo de comportamiento religioso común a todos los pueblos de cultura arcaica. En Australia, cuando el iniciado toma parte en ceremonias religiosas «reali/a tanto él mismo como todos los presentes, que él ya no es él mismo: es el gran héroe del "tiempo sonado" cuyo papel está reactualizando. aunque sólo sea durante unos minutos». A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sidney, 1946), p. 13: véase también nuestro *The Mylh of the Eterna! Relurn,* trad. de Willard R. Trask (Nueva York, 1954). pp. 32 y ss. | Versión en castellano: *El mito del eterno retorno.* Madrid: Alianza, 1952.]
11. B. Spcncer y F. J. Gillcn, *The Anona* (Londres. 1927), I. 188.
12. Howitt, *Nalive Tribes,* p. 626.
13. *ibiíL,* p. 526. También entre los wojtobaluk se "asa" al novicio en el fuego; véase *¡bul.,* p. 615. El fuego tiene un importante papel en las ceremonias iniciáticas de otras tribus australianas; véase B. Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904), pp. 389 y ss.. y *The Arunta,* I, 295 y ss.: W. L. Warner. *A Black Cirilisation* (Nueva York, 1937). p. 325; F. Speiscr, "Ueber Initiationen inAus-tralien und Neuguinea", *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Base!* (1929), pp. 216-218; G. Róheim, *The Eterna! Ones of the Dream* (Nueva York, 1945), pp. 113 y ss. El "asado ritual" también aparece documentado en algunas ini-ciaciones de hechiceros; véase Elkin, *Aboriginal Men,* pp. 91 (entre los pueblos de lengua kattang). 129 (entre los maitakudi).
14. Howitt, *Natire Tribes.* pp. 525 y ss. Tal y como expresó un informador de Cape York, los novicios les son "robados a sus madres". D. F. Thomson, "The Hero Cult, Ini-tiation ant Totemism on Cape York". *Journal of the Roya! Anthmpological Institute,* LXIIK1933), 474.
15. Howitt. *Native Tribes,* p. 530.
16. *lbid..pp.* 584 y ss.
17. R. H. Mathcws, "The Burbung of the Wiradjuri Tribes", *Journal ofthe Royal Anthmpological Institute.* XXV (1896), 295-318: XXVI (1897), 272-285, especialmente I, 307 y ss., y II, 272 y ss.
18. Deberíamos comentar de pasada que la desaparición de Mungan-Ngaua en el cielo equivale a su transformación en un dios remoto e inactivo, un fenómeno bastante frecuente en el caso de los dioses creadores en las religiones primitivas. Véase nuestro *Traite d'histoire des religions* (París, 1949), pp. 53 y ss. [Versión en castellano: *Tratado de historia de religiones.* Madrid: Cristiandad, 1954J
19. Howitt. *Native Tribes.* pp. 628 y ss.
20. Ésta es la opinión de W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee.* III (Münster, 1931), 621 -623. Esta simpleza en la iniciación, es decir, la ausencia de cualquier tipo de mutilación ritual (por ejemplo, quitar el incisivo, la circuncisión), también es característica de algunas tribus del Territorio del Norte. Véanse las descripciones de ceremonias de iniciación entre los habitantes de la isla de Melville. los pueblos de Port Essington. los kakadu y los larakias en B. Spencer, *Native Tribes ofthe Northern Te-rritory* (Londres, 1914). pp. 91 y ss.. 115 y ss., 121 y ss., 153 y ss. Speiser es de la opinión de que las iniciaciones documentadas en el Territorio del Norte, y sobre todo la de los isleños de Melville, representa la forma original, y por tanto la más antigua. de todas las iniciaciones de Australia. (Véase "Ueber Initiationes", pp. 59-71, 247; Speiscr sitúa la iniciación kurnai inmediatamente a continuación de las del tipo del Territorio del Norte, *ibid..* p. 249.) La clasificación de Speiser no acaba de ser convincente, pues el Territorio del Norte y, sobre todo, la isla de Melville han estado sometidos a fuertes influencias melanesias. Véase más adelante, p. 203, n. 36.
21. La ruta seguida por la procesión desde el campamento a las montañas representa el sendero que conecta los dos círculos del terreno sagrado; véase Howitt, *Native Tri-hes,* p. 536.

22. *Ibid.,* p. 543.
23. Spencer y Gillen, *The Arunta,* I, 187. La dramática y coreográfica recapitulación de los sucesos primordiales es un tema común a todas las iniciaciones australianas. Véase también Thomson, "The Hero Cult". pp. 488 y *passim:* R. Píddington. "Karadjcri Initiation", *Oceania,* III, (1932-1933), 70 y ss.
24. Howitt. *Native Tribes,* p. 557.
25. *Ibid.,* p. 559.
26. *Ibid.,* pp. 527-562.
27. *Ibid.,* pp. 585 y ss.
28. R. H. Mathews, "The Burbung of the Wiradjuri Tribes". *Journal ofthe Royal Anthro-pological Institute,* XXV (1896). 311.
29. *Ibid.,* p. 297.
30. A. L. P. Cameron, "On Some Tribes of New South Wales", *Journal of the Royal Anthmpological Institute.* XIX (1885), 344 y ss., 357-358; véase también Howitt, *Native Tribes,* 588-589. Un mito y un ritual similares pueden también encontrarse entre los euahlayi; véase K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe* (Londres, 1905), pp. 62-64.
31. Howitt. *Native Tribes,* p. 596.
32. Spencer y Gillen, *Northern Tribes of Central Australia,* pp. 343, 347, 366.
33. Howitt. *Native Tribes,* p. 502. Véanse también otros ejemplos en nuestro *Le Chama-nisme et les techniques archaiques de I' extase* (París, 1951), pp. 134 y ss.
34. Howitt, *Native Tribes,* pp. 587-588.
35. *Ibid..* p. 654.
36. *Ibid..* p. 674. Véase la prohibición contra la bebida durante el día impuesta a los que están siendo iniciados de Cape York. Thomson. "The Hero Cult", p. 483.
37. Entre los yamana, los halakwulup y los seknam, los que son iniciados son obligados a beber a través del hueso de un ave. Véase J. Haeckel. "Jugendweihc und Manner-fest auf Fcuerland. Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung". *Mitteilungen der Osterreichischen Gesellschaft für Anthropologie. Ethnologie und Prahistorie.* LXXI1I-LXXVII, (1947), pp. 91. 114.
38. «Antes de que alcancen su destino, los jóvenes son forzados a ir a través de un terreno de hierbas altas y cañizales, y se les hace trepar a árboles pequeños para probar su fortaleza y poder físicos». J. Nilles. "The Kuman of the Chimbu Región, Central Highlands, New Guinea", *Oceania.* XXI (1950). 37.
39. Haeckel, "Jugendw-cihe"; véase Schmidt, *Ursprung.* II (1929), 949.
40. Schmidt. *Ursprung,* V (1935). 78: VI (1937). 132.
41. Howitt, *Native Tribes, p.* 563. Otra prohibición ritual es la que prohibe tocarse el cuerpo con los dedos; el neófito está obligado a utilizar un palo para rascarse; véase Thomson. "The Hero Cult". p. 483. Existe la misma costumbre entre los fueguinos; véase Schmidt. *Ursprun*í>, VI, 132-133.
42. Piddington, "Karadjeri Initiation", p. 67.
43. N. B. Tindale, "Initiation among the Pitjandjara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges ¡n South Australia". *Oceania.* VI. (1935). 222-223.
44. Spcncer y Gillen. *Northern Trilles of Central Australia,* p. 375; Warner, *Black Civilisa-tion,* pp. 260-285; Piddington. "Karadjeri Initiation", p. 67; Róhcim, *Eterna! Ones.* p. 13.
45. Véase, por ejemplo. Tindale, "Initiation", p. 220.
46. C. P. Mountford, *Brown Men aiul Red Saiul* (Melbournc. 1948), p. 33.
47. Spencer y Gillen, *The Arunta.* I, 175 y ss. En cuanto a los pitjandjara. véase Tindale. "Initiation". p. 213.
48. Howitt. *Native Trines,* p. 609. Entre los arunta y tras la subincisión, los novicios abrazan el poste sagrado (Spencer y Gillen. *Northern Tribes of Central Australia,* p. 342). Ahora bien, entre algunos clanes arunta -los achilpa. por ejemplo- el poste sagrado *(kauwa-auwa)* es un símbolo del *axis mundi* (véase Spencer y Gillen. *The Arunta.* I, 378 y ss.). Sobre la función ritual y el significado cosmológico del poste sagrado de los achilpa, véase E., de Martino, "Angoscia territoriale e riscatto culturales ncl mito Achilpa delle ori-gini", *Studi e Materiali di Storia delle Rellgioni,* XXII (1951 -1952). 51 -66.
49. Howitt, *Nativo Tribes,* p. 631.
50. R. H. Mathews, "The Burbung", XXVI (1897), 277.
51. Piddington, "Karadjeri Initiation". p. 79.
52. Howitt, *Native Tribes,* pp. 581-582. A. P. Elkin ofrece los detalles siguientes respecto al cordón mágico del hechicero del sudeste de Australia: «Esta cuerda se convierte en un medio para realizar hechos asombrosos, como sacar fuego del interior del hechicero, como si fuese un cable eléctrico. Pero lo que resulta todavía más interesante es su uso para viajar hasta el cielo o a lo alto de los árboles o a través del espacio. Al principio de la iniciación, en un momento de excitación ceremonial, el curandero se coloca con la espalda tocando al árbol, envía hacia arriba la cuerda y trepa por él hasta llegar a un nido situado en la cúspide del árbol, desde donde salta a otros árboles, de donde desciende a la puesta de sol». Elkin, *Aboriginal Men.* p. 64. Sobre los ritos y el simbolismo del ascenso, véase a continuación los capítulos IV y V.
53. Véanse algunos ejemplos en nuestro *Le Chamanismo,* pp. 125 y ss., 134 y ss.

II. LAS ORDALÍAS INICIÁTICAS

1. Véase la lista de tribus que. aunque practican la circuncisión, desconocen la subincisión en F. Speiser, "Ueber Initiationen in Australien und Neuguinea", pp. 82-84, y en A. E. Jcnsen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Natiirvó'lkcrn* (Stuttgart, 1933), p. 105.
2. Véase F. Graebner. "Kulturkreise in Ozeanicn". *Zeitschrift für Ethnologie* (1905). p. 764; Speiser, "Uebcr Initiationen", p. 197.
3. W. Schmidt. "Die Stellung *der Arunda". Zeitschrift fiir í-jhololologie* (1908). pp. 866 y ss., especialmente pp. 898-900; F. Speiser, "Ueber die Beschncidung in der Südsee", *Aila Trópica* (1944). I, 27. Speiser creer que la circuncisión es un elemento cultural austronesio. distribuido por Indonesia. Melanesia y Australia.
4. Véase Jensen, *Beschneidun¡>,* pp. 21 y ss., 73 (África), 115-128 (América del Norte y del Sur).
5. B. Spencer y F. J. Gillen, *The Arunta* (Londres, 1927), 1. 202 y ss.; véase también su *The Northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904). pp. 334 y ss., 342 y ss. La zumbadora representa la mitología del ser sobrenatural Djamar; hacer girar la zumbadora manifiesta a Djamar. Véase P. E. Worms, "Djamar. the Creator", *Anthropos.* XLV(1950), 657.
6. C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stürnme in Zentralaustralien* (Francfurt, 1920). IV, 24 y ss.

7. N. B. Tindale, "Initiation Among the Pitjandjara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia", *Oceania,* VI (1935), 218-219.
8. R. Piddington, "Karadjeri Initiation", *Oceania,* III (1932-1933), 71 y ss.
9. H. Basedow, *The Australian Aboriginal* (Adelaida, 1925). pp. 241 y ss.
10. Spencer y Gillen, *Northern Tribes of Central Australia,* p. 501.
11. Sobre zumbadoras en Australia, véase O. Zerries, *Das Schwirrholz. Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung des Schwirrens im Kult* (Stuttgart, 1942). pp. 84-125.
12. *Ibid..* pp. 176 y ss., 193, etc; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottsidee.* IV (MUnster. 1931), 61,86,200.
13. Sobre la difusión de este tema, véase Zerries, *Das Schwirrholz,* pp. 188 y ss. En cuanto a las zumbadoras en Tracia y en la antigua Grecia, véase R. Pettazzoni, / *Misten* (Bolonia. 1924), pp. 19-34.
14. Deberíamos añadir que aunque la zumbadora esté siempre relacionada con la iniciación, lo contrario no es cierto; la iniciación no incluye necesariamente a la zumbadora. En Australia hay iniciaciones sin zumbadoras (véase Speiser. "Ueber Initiationen". p. 156). De ello se desprende que, en principio, el rito de la pubertad podía realizarse sin la presencia ritual de zumbadoras (Speiser, "Ueber die Beschneidung", p. 15; Zerries, *Das Schwirrholz,* p. 183). Probablemente, la zumbadora llegó a Australia con las oleadas de cultura melanesia; véase Speiser, "Kulturgeschichtliche Be-trachtungen über die Initiationen in der Südsee", *Bulletin der Sehweizerischen Ge-sellschaft fiir Anthropologie und Ethnologie,* XXII (1945-1946), 50 y ss. La zumbadora tiene significados diferentes en culturas primitivas distintas; entre los arunta y los loritja, es el cuerpo secreto de los antepasados míticos; en África, la península de Malaya. Nueva Guinea y en otros lugares, el sonido de la zumbadoras representa la voz de los antepasados (Zerries, *Das Schwirrholz.* p. 184); entre los pomo, simboliza la voz de los muertos, que regresan a la tierra periódicamente durante la época de las iniciaciones *(ibid.,* p. 186).
15. Hermann Baumann ya había sugerido esa conclusión para la cultura de cazadores recolectores africana (véase *Schópfung und Urzeit der Menschen im Mxthos der afri-kanisclien \olker* [Berlín, 1936|. pp. 377. 384), y Otto Zerries también la ha establecido para otras culturas *(Das Schwirrholz,* pp. 182 y ss.).
16. H. Straube. *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvolker* (Wiesbaden. 1955), pp. 8 y ss.. y *passin.* Entre algunas tribus africanas a la zumbadora se la llama "león" o "leopardo" (véase Zerries, *Das Schwirrholz,* p. 178). lo que ilumina la secuencia de seres míticos en forma animal-zumbadora-circuncisión-muerte mística-iniciación.
17. Straube, *Die Tierverkleidungen,* pp. 198 y ss.
18. Zerries. *Das*S<*hwirrholz,* pp. 194,231.
19. Véanse ejemplos en Jensen, *Beschneidung.* p. 130.
20. Junod, citado *ibid.,* p. 55.
21. Véanse ejemplos, *ibid.,* pp. 27, 104, etc.
22. J. Winthuis, *Das Zweigeschlechteivesen* (Leipzig, 1928), pp. 39 y ss., y *passim.*
23. Véase H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bixesualitat in Ritus und Mythos* (Berlín, 1955), p. 212. Para otras figuras divinas bisexuales del norte de Australia, véase A. Lommel, *Die Unambal* (Hamburgo, 1952). pp. 10 y ss.
24. Véase nuestro "La Terre-Mére et les hiérogamies cosmiques", *Eranos-Jahrbuch,* XXII (1954). pp. 78yss.
25. W. E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Abori-gines* (Brisbane y Londres, 1897), p. 180. H. Klaatsch registra creencias similares entre los niol-niol, un pueblo noroccidental australiano; véase Baumann, *Das doppelte Geschlecht,* p. 214, nota 15.
26. R. M Berndt, *Kunapipi* (Melburne, 1951), p. 16.
27. Véase, M. F. Ashley-Montagu, *Corning into Being among the Australian Aborigines, A Study of the Procreative Beliefs of the Native Tribes of Australia* (Nueva York, 1938), *passim;* A. P. Elkin, *The Australian Aboriges* (Sidney, 1938), p. 158, nota 1, y su crítica del libro de Ashley-Montagu en *Oceania,* VIII (1938). 376-380; Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane* (Filadelfia, 1939), p. 43. Debería añadirse que algunos etnólogos niegan que los aborígenes australianos desconozcan la causa real de la concepción; véase W. L. Warner, *A Black Civilisation* (Nueva York, 1937), pp. 23-24, 595; D. F. Thompson, "Fatherhood in the Wik-Monkam Tribe", *American Anthropologist,* XXXVIII (1936), 374-394; Géza Róheim, "The Nescien-ce of the Aranda", *British Journal of Medical Psychology,* XVII (1938), 343-560; R. M. Berndt y C. H. Berndt. *Sexual Behavior in Western Arnhem Land* (Nueva York, 1951). pp. 80 y ss. Pero véase también M. F. Ashley-Montagu, "Nescience, Science, and Psycho-Analysis", *Psychiatry,* IV (1941), pp. 45-60.
28. Baumann, *Das doppelte Geschlecht,* p. 57; Jensen, *Beschneidung,* pp. 33 (África), 129 y ss. (novicios vestidos de muchachas y ropas quemadas al final de la iniciación).
29. W. Ellis, *Polynesian Researches,* 2» ed. (Londres, 1831), I, 324; W. E. Miihlmann, *Ariori und Mamaia* (Wiesbaden, 1955), pp. 43 y ss., 77.
30. W. Schmidt. "Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-In-sulaner. Dcutsch-Neu-Guinea", *Anthropos,* 11(1907), 1029-1056.
31. P. Wirz, *Die Marind-Anim* (Hamburgo, 1922 y ss.), II, 3, pp. 43 y ss; Baumann, *Das doppelte Geschlecht,* p. 228.
32. A. C. Haddon. "The Secular and Ceremonial Dances of Torres Straits", *International Archivfür Etlmologie,* VI (1893). 131 y ss., 140 y ss.
33. A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londres, 1904). pp. 658 y ss. La ceremonia está muy difundida por Australia; véase Piddington, "Karadjeri Ini-tiation", p. 71; C. P. Mountford, *Brown Men and Red Sand* (Melbourne, 1948), p. 32: G. Róheim, *The Eterna! Ones of the Dream* (Nueva York, 1945). p. 218, etc.: Berndt, *Kunapipi.* p. 36 (abrirse una vena en el brazo equivale a reabrir la incisión uretral).
34. Piddington. "Karadjeri Initiation", p. 72; Howitt, *Native Tribes,* p. 676 (itchumundi);
Warner, *A Black Civilisation,* pp. 274 y ss.; D. Bales. *The Passing of the Aborigines* (Nueva York, 1939), pp. 41 y ss., 144 y ss; Róheim, *The Eternal Ones,* pp. 227 y ss.. 230 y ss.
35. Margaret Mead. "The Mountain Arapesh", *American Museum of Natural Historx, Anthropological Papéis,* II (1940), 348 y ss.
36. Albert Anfinger, "Einige ethnographische Notizen zur Beschneidung in Neuguinea", *Ethnos.* VI (1941), 37 ss. En Wogeo, una de las islas Schoute, en el territorio de Nueva Guinea, se sigue la misma costumbre: «Las mujeres son automáticamente limpiadas a través del proceso de la menstruación, pero los hombres, a fin de protegerse de la enfermedad, se realizan frecuentes incisiones en el pene y permiten que fluya una cierta cantidad de sangre. Esta operación acostumbra a designarse como la menstruación masculina». 1. Hogbin, *Oceania.* V (1935), 330; citado por Ashley-Montagu, *Corning into Being.* p. 303.
37. Alphons Schafer, "Zur Initiation in Wagi-Tal", *Anthropos,* XXXIII (1938), 421 y ss.
38. J. Nilles, "The Kuman of the Chimbu Región, Central Highlands, New Guinea", *Oceania.* XXI (1950). 37.

39. Ashley-Montagu, *Corning into Being,* pp. 302 y ss.
40. Véanse, por ejemplo, Tindale, "Initation among the Pitjandara", p. 208; Róheim, *The Eternal Ones.* pp. 229 y ss. Véase también B. Bettelheim, *Symbolic Wounds: Pubertv Rites and the Envious Male* (Glencoe, 111., 1954), pp. 173 y ss. Sobre la cronología cultural de Australia, véase D. S. Davidson, *The Chronological Aspects of'Certain Australian Social Institutions* (Filadelfia, 1928), "Archaeological Problemas in Northern Australia". *Journal of the Roya! Anthropological ¡nstitute,* LXV (1934), 145-184, y "North-Western Australia and the Question of Influences from the East Indies", *Journal of the American Oriental Society,* LVIII (1938), 61-80; F. D. McCarthy, "The Prehistoric Cultures of Australia", *Oceania* XIX (1949), 305-319; y "The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Aboriginal Cultures", *Journal ofthe Polynesian Society,* LXII (1953), 243-261.
41. Véase Speiser, "Ueber Initiationen", sobre todo pp. 219-223, 247 y ss.; Baumann, *Das Doppelte Geschlecht,* pp. 216 y ss.
42. Véase Howitt, *Native Tribes,* pp. 592, 603, 657, etc.; R.H. Mathews, "The Burbung of the Wiradjuri Tribes". *Journal of the Royal Anthropological ¡nstitute,* XXV (1896), 310; Schmidt, *Ursprung,* III. 1062-1080 (tribus del sudeste de Australia); H. Webster, *Primitive Secret Societies: A Study in Earlx Politicis and Religión* (Nueva York, 1908). pp. 40-41 (Australia, Melanesia); Jensen, *Beschneidung,* pp. 26. 39, 100 y ss. (África, Melanesia).
43. Schmidt, *Ursprung,* VI, 458 y ss. Pero debería añadirse que, según Gusinde, las revelaciones concernientes al ser supremo no son hechas directamente sino por alusión, y que en las iniciaciones yamana, el papel principal lo desempeña el espíritu de la tierra *(Erdgeist)* Yetaita; véase M. Gusinde, *Die Yamana* (Módling, 1937), pp. 940 y ss. Véase también p. 29 y ss. [Versión en castellano: *Los indios de la Tierra del Fuego: los yamana.* Buenos Aires: C.A.E.A., 1986.]
44. R. Lowie. en su comentario del libro de Gusinde, sostiene que la ceremonia de la pubertad de los yamana era, originalmente, sólo para muchachos. Véase *American Anthropologist* (1938). pp. 499 y ss.
45. W. Koppers, *Primitive Man an his World Picture* (Londres, 1952), p. 140. Además de este popular reíalo de iniciaciones fueguinas, el lector puede consultar los monográficos de Gusinde *Die Selknam* (Módling. 1951), y *Die Yamana* (Viena. 1937); Vol. I del *Handbook of South American Indians,* boletín 143, Bureau of American Ethno-logy (Washington, 1945); y el artículo de J. Haeckcl, "Jugcndweihe und Mánnerfest auf Feuerland. Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung". *Mitteilungen der Oesterreichischen Gesellschaft für Anthropologie. Elhnologic und Práhistorie,* LXIII-LXXV11 (1947), 84-114.
46. Koppers, *Primitive Man,* pp. 140 y ss.
47. Gusinde, *Die Yamana,* pp. 942 y ss.; Haekel, "Jugendweihc", p. 89.
48. Haekel, "Jugendweihe", p. 100.
49. Entre los yamana y los selknam hay festivales masculinos secretos parecidos; véase *ibid.,* p. 94.
50. Los yamana tienen la misma ceremonia. Otros mitos parecidos se hallan documentados en otras tribus sudamericanas; véase A. Métraux, "A Myth of thc Camacoco Indians and its Social Significance", *Journal ofAmerican Folklore,* LVI (1943), 113-119. Véase el análisis histórico-cultural de este complejo mítico-ritual de la "aterrorización de las mujeres", en Haekel, "Jugendweihe", pp. 106 y ss.
51. Webster, *Primitive Secret Societies,* p. 24.
52. G. Landtman, *The Kiwai-Papuans ofBritish New-Guinea* (Londres, 1927), p. 96.
53. H. Ward, citado en Jensen, *Beschneidung,* p. 31; A. Bastían, *Die deutsche Expedition an der Loango-küste* (Jena, 1875), II, 18.
54. Jensen, *Beschneidung,* p. 39.
55. L. Frobenius, *Masken und Geheimbünde Afrikas* (Halle, 1898). p. 145.
56. K. Weule, citado en Jensen. *Beschneidung,* p. 57.
57. O. D. Tauern, *Patasiva und Patalima* (Leipzig, 1918), pp. 145 y ss.; Jensen. *Beschneidung,* p. 78.
58. G. Tessmann, *Die Pangwe* (Berlín, 1913), II, 39-94; resumido en Jensen, *Beschneidung,* pp. 33-35.
59. E. Torday y T. A. Joyce, *Les Bushongo* (Bruselas. 1910), pp. 82 y ss. Un mes después de que tiene lugar la tercera y última *dina* (ordalía). que consiste en trepar a un árbol. *lbid.,pp.* 84-85.
60. La casa de los hombres es un rasgo característico del complejo cultural melanesio, pero la institución puede hallarse en otras partes del mundo y siempre en relación con los ritos de la pubertad. Véanse Webster. *Primitive Secret Societies.* Capítulo I. "The Men's House", pp. 1-19; H. Schurtz, *Altersklassen und Mánnerbünde* (Berlín, 1902), pp. 202-317. Véase también E. Schlesier, *Die Erscheinungsformen des Mdnncrhau-ses lindeles Klubwesen in Mikronesien* (La Haya, 1953).
61. J. Holmes. "Initiation Ceremonies of Natives of the Papuan Gulf *'.Journal ofthe Ro-yal Anthropological Instituto,* XXXII (1902), 418-425.
62. A. Reisenfeld, *The Megalithic Culture of Melanesia* (Leiden, 1950), p. 591; véanse pp. 593 y ss. para un análisis de los elementos megalíticos en la ceremonia nanga.
63. L. Fison, "Thc Nanga, or Sacred Stone Enclosure of Wainimala, Fiji", *Journal ofthe Roxal Anthropological Instituto.* XIV (1885), 22; ver especialmente pp. 19-26. A. B. Joske, "The Nanga of Viti Levu". *International Archivfür Ethnologie,* II (1889). 254-
271, también ofrece una descripción similar, aunque con algunas variaciones (por ejemplo, en pp. 264-265, uno de los instructores grita a los novicios diciéndoles que son responsables de los hombres tendidos en el recinto). Véase también B. Thomson, *The Fijians* (Londres, 1908), pp. 148-157.
64. Véase A. Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beitrdge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* IV (1936), 675-764, 739 y ss.
65. Jensen, *Beschneidung.* p. 5.3.
66. Véanse algunos ejemplos africanos, *ibid.,* p. 29.
67. *Ibid.,* p. 36.
68. *Ibid.,* p. 94.
69. Por ejemplo, en Ceram; Zerries, *Das Schwirrholz,* p. 44. Sobre este tema, véase nuestro "Mystére et régénération spirituelle", *Eranos-Jahrbuch,* XXIII (1955), 89, nota 41.
70. Webster. *Primitive Secret Societies,* p. 103.
71. A. R. Radcliffe-Brown, "The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia", *Ocea-nia.*\ (1930), 344.
72. Schurtz, *Altersklassen,* p. 224.
73. H. Nevermann, *Masken und Geheimbünde Melanesien* (Leipzig, 1933), pp. 24, 40, 56.
74. Jensen, *Beschneidung,* p. 83.
75. *Ibid.,* pp. 87 (los kai), 89 (los jabim). Entre los karesau, los candidatos son aislados en dos cabanas, y se les dice que están en el vientre del espíritu; véase Schmidt, "Die geheime Jünglingsweihe", pp. 1032 y ss.
76. F. E. Williams, "The Pairama Ceremony in the Puran Delta, Papua", *Journal ofthe Royal Anthropological Instituto,* LIO (1923), 363

ss.; Speiser, "Ueber Initiationen", pp. 120 ss.; Nevermann, *Masken,* pp. 51 y ss.
77. R. Thurnwald, "Primitive Initiations-und Wiedergeburtsriten", *Eranos-Jahrbuch,* VII (1940), 393.
78. Sobre este simbolismo cosmológico de las ceremonias iniciáticas, véase el Capítulo III.
79. Véase Webster, *Primitive Secret Societies,* p. 42, nota 2.
80. Los caníbales tampoco utilizan los dedos (véase, por ejemplo, Jensen, *Beschneidung,* p. 143), porque se consideran espectros a sí mismos.
81. *Ibid.. pp.* 60-61.
82. Por ejemplo, la isla de Mailu; véase *ibid., p.* 92.
83. *Ibid.* Este uso de un palito durante el período iniciático es una costumbre documentada en culturas más arcaicas que las que aquí se mencionan; existen entre los fueguinos y los califomianos; véase Schmidt, *Ursprung,* VI, 132 y ss.
84. En el Congo, los iniciados son llamados *nganga,* "los que saben", y los no iniciados. *yanga,* "los ignorantes". Webster, *Primitive Secret Societies, p.* 175.
85. Véanse, por ejemplo. Spencer y Gillen, *The Arunta,* I, 178 y ss.; A. Lommel, "Notes on the Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North Western Australia", *Oceania,* XX (1949-1950), 159; Mountford, *Brown Men,* pp. 33-34. Entre los euah-layi, el joven es iniciado en el misterio de Gayandi, y le es revelada la zumbadora sólo después de haber tomado parte en cinco *boorahs;* véase K. L. Parker. *The Euah-layi Tribe* (Londres, 1905), p. 81.
86. Howitt, *Nativo Tribes,* pp. 662 y ss.
87. Tindale, "Initiation among the Pitjandara", p. 223.
III. DE LOS RITOS TRIBALES A LOS CULTOS SECRETOS
1. B. Spencer, *Native Trihes ofthe Northern Tem'tory of Australia* (Londres. 1914), p. 326; B. Spencer y F. J. Gillen. *The Arunta* (Londres, 1927), II, 481; W. E. Roth. *Eth-nological Studies among the North-West-Central Queenslund Aborigines* (Brisbane y Londres, 1897), p. 184; K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe* (Londres. 1905), pp. 56-57; W.L. Warner, *A Black Civilisation* (Nueva York, 1937), pp. 75-76. Véase también W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (Miinster, 1931), III, 706-709 (kulin), 988-900 (euahlayi).
2. Por ejemplo, entre las tribus de Sudamérica; véase J. Haeckel, "Jungendweihe und Mánnerfest auf Feuerland. Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stcllung", *Mittei-lungen der Oesterreichische Gesellschaft für Anthropologie. Ethnologie und Práhis-torie,* LXII1-LXXVII (1947), 132 y ss.
3. Véanse Frazer. *Balder the Beautiful* (Londres, 1913), I, 22-100; E.S. Hartland, *Pri-mitive Paternity* (Londres, 1910), I. 91-98; W. E. Peuckert, *Geheimkidte* (Heidelberg, 1951), pp. 256-257.
4. Véase Fraser, *Balder,* pp. 56, 59-61, 66.
5. Véanse H. Ploss y M. Bartels, *Das Weib in der Natur- und Volkerkunde* (Leipzig, 1908), I, 454-502; W. Schmidt y W. Koppers, *Vólker und Kulturen* (Regensburg, 1924), I, 273-275 (difusión de la costumbre).
6. R. M. Berndt y C. H. Berndt, *The First Australíans* (Nueva York, 1954), p. 54.
7. R. M. Berndt y C. H. Berndt, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land* (Nueva York. 1951), pp. 89-91.
8. Véase la lista de pueblos en Peuckert, *Geheimkulte,* p. 258.
9. Ploss y Bartels, *Das Weib,* I, 464 y ss.
10. E. Gasparini, *Nozze, societá e abitazione degli antichi Slavi* (Venecia, 1954), apéndices I y II, p. 14.
11. Véase nuestro "Mystére et régénération spirituelle", *Eranos-.lahrbuch,* XXIII (1955), 79.
12. W. Schmidt, *Das Mutterrecht (Viena,* 1955), p. 131.
13. Véase nuestro *Traite d'histoire des religions* (París, 1949), p. 270.
14. Fraser, *Balder,* I. 76 y ss.
15. W. Schmidt, *Das Mutterrecht,* p. 132.
16. H. Ling-Roth, "The Native of Borneo", *Journal ofthe Royal Anthropological Insti-tute,* XXIII (1893), 41 y ss.; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bixesualitát in Ritus undMythos* (Berlín, 1955), p. 62.
17. Baumann, *Das doppelte Geschlecht,* pp. 62-63.
18. R. P. Heckel, "Miscellanea", *Anthropos,* XXX (1935), 875; Gasparini, *Nozze,* p. 27. Las etapas iniciáticas escalonadas también pueden hallarse entre las tribus del noroeste de Australia: «Con la madurez sexual, la muchacha puede tomar parte en los *corro-boris* secretos de las mujeres. Después de dar a luz a un hijo, puede atender a los ritos que se llevan a cabo para sus familiares femeninos. Más tarde va aprendiendo gradualmente las canciones que son *daragu* (sagradas) y *gunbu* (tabú) para los hombres, y en la vejez, dirige ceremonias y es responsable de transmitir su conocimiento a la generación siguiente de mujeres». Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Woman, lacrea and Profane* (Filadelfia. 1939). p. 237.
19. Nuestro "Mystere et régénération", p. 81, acerca de R. Wolfram , "Weiberbünde", *¿eitschrift für Volkskunde,* XLII (1933), 143 y ss. El alumbramiento ya constituye un misterio entre algunas tribus australianas. Phyllis Kaberry ha tenido más dificultades para recopilar canciones secretas de parto que en obtener información de los hombres acerca de la iniciación de los muchachos; véase *Aboriginal Woman,* pp. 241 y ss.
20. Nuestro "Mystere er régénération", p. 82; R. Wolfram, "Weiberbünde", p. 144.
21. Nuestro *Images et symboles* (París, 1952), pp. 120 y ss., [Versión en castellano: *Imágenes* v *símbolos.* Madrid: Taurus, 1955]; véase también R. Wolfram, "Weiberbünde", *Schwerttan: und Mannerbund* (Kassel, 1935), p. 172.
22. R. Heine-Geldren, "Südostasiens", en G. Buschan, *lllustierte Volkerkunde* (Stuttgart, 1923), II, 841; Gasparini, *Nozze,* pp. 18 y ss.
23. Véase A. Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Lingmstik,* IV (1936), 737 y ss.; Peuckert, *Geheimkulte,* p. 253.
24. D. Zelenin, *Russische (ostslawische) Volkskunde* (Berlín, 1927), pp. 337 y ss.; Gasparini, *Nozze,* pp. 22-23; nuestro "Mystere et régénération", pp. 80 y ss.
25. T. Volkov, "Rites ct usages nuptiaux en Ucrai'ne", *L'Anthropologie* (1891, 1892), resumido en Gasparini, *Nozze,* pp. 42 y ss.
26. R. M. Berndt, *Kunapipi* (Melburne, 1951), p. 34
27. Las fundadoras místicas de la ceremonia, las hermanas Wauwalak, están «actualmente tan vivas en espíritu como siempre lo estuvieron». Berndt, *Kunapipi,* p. 33.
28. El tema del mito sigue una pauta bien conocida: 1) un ser sobrenatural mata a los hombres (o los inicia); 2) (al no comprender el significado de esta muerte iniciática) los hombres se vengan matándole; 3) pero después crean ceremonias secretas relacionadas con este drama primigenio; 4) el ser sobrenatural se manifiesta en estas ceremonias a través de una imagen o un objeto sagrado que se supone representa su cuerpo o su voz.

29. *Ibid.,* p. 36.
30. *Ibid.,* p. 37.
31. *ibid., p. Al.*
32. *Ibid..* p. 38. A la hermana menor la embadurnaron con sangre de la placenta; los esfuerzos de la hermana pequeña al danzar frente a la serpiente provocaron en ella el flujo menstrual *(ibid.,* p. 23).
33. *Ibid.,* p. 14. La cabana en la que se refugiaron ambas hermanas -y que desempeña un papel en los otros dos rituales que dependen de este mito, *djunggawon y njurlmack*-también representa el útero materno.
34. *lbid.,p.A5.*
35. *Ibid.,* p. 53.
36. A. P. Elkin, Prefacio del libro de Berndt, *ibid..* p. xxii; W. Schmidt, "Mythologie und Religión in Nord Australien", *Anthropos,* XLVIII (1953), 898-924.
37. «Entonces no teníamos nada; ni objetos sagrados, ni ceremonias sagradas, las mujeres lo tenían todo», Berndt, *Kunapipi,* p. 8; véanse pp. 55, 58, 59. Como ya hemos visto, tradiciones parecidas aparecen documentadas entre los selknam y entre otras tribus de la cuenca amazónica: véase el capítulo II, nota 50 (p. 200). y el artículo de Métraux que se cita, sobre todo pp. 117-118.
38. Véase, por ejemplo. Berndt. *Kunapipi,* pp. 24 y ss.
39. Véase H. Lommel, en C. Hentze. *Tod, Auferstehung. Weltordnung* (Zurich. 1955), p. 128. En cuanto a tal y como se desarrolla actualmente, véase Sinclair Stevenson, *The Rites ofthe Twice-Born* (Oxford, 1920). pp. 27 y ss.
40. Para un análisis sobre este tema en la filosofía budista, véase nuestro *Images et Sxm-boles,* pp. 100 y ss.
41. R. Thurnwald, "Primitive Initiations-und Wiedergeburtstriten". *Eranos-Jahrhuch,* VII (1940), 390, citando a G. Wagner, "Reifcweihen bei den Batu-Stammen Kavi-rondos und ihre heutige Bedeutung", Archiv für Anthropologie, n.s., XXV (1939), 85-100.
42. Sobre el *cliksha,* véanse los textos compilados por S. Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (París, 1898). pp. 103 y ss. Véase asimismo nuestro *Le Yoga Im-mortalité et liberté* (París. 1954), pp. 118, 374; H. Lommel, en Hentze, *Tod,* pp. 115 yss.
43. En Hentze, *Tod.* p. 127.
44. Véase nuestro "Kosmogonische mythen und magische Heilung", *Paideuma,* VI (1956), 194-204.
45. Véase *Shatapatha Brahmana,* **III.** 2, 1, 18 y ss. En el *Maitraxani-samshita* **(III,** 6. 8), la unión es entre yajña y dakshina. Véase también Lommel, en Hentze, *Tod,* pp. 114
yss.
46. M. Canney. "The Skin of Rebirth", *Man.* XCI (Julio. 1939), 104-105: W. S. Routled-ge y K. Routledge, *With a Prehistoria People* (Londres, 1910), pp. 151-153. Véase también nuestro "Mystére et régénération'", pp. 66-67.
47. Véase T. Zachariae, "Scheingeburt", *Zeitschrift der Vereins für Volkskunde.* XX (1910), 141 y ss.; también en su *Kleine Schriftcn* (Bonn y Leipzig, 1920), pp 266 y ss. Crooke, *Things Iridian, Being Discursive Notes on Various Subjects Connected with India* (Londres, 1906), pp. 500 y ss.; sir J.G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (Londres, 1910), I, 32; IV, 208 y ss.; Lommel. en Hentze, *Tod,* pp. 121 y ss., y H. Hoffmann, *ibid.,* pp. 139 y ss.
48. Véase Hentze, *Tod,* pp. 148 y *passim.*
49. *Ibid.,* p. 145; P. Wirz, *Totenkull aufBali* (Stuttgart, 1928), fig. 27.
50. Véanse algunas referencias en R. Briffault, *The Mothers* (Londres, 1927), I, 471 y ss. En cuanto al sur de la India, véanse H. Whitehead. *The Village Gods of South India,* 2ª ed. (Madras, 1921), pp. 37 y ss., 55, 64, 98, etc.; G. Oppert, *On the Original Inha-bitants of Bharatavarsa or India* (Westminster, 1893), pp. 24, 274 y ss., 461 y ss.; nuestro *Le Yoga,* pp. 346 y ss.
51. La leyenda aparece confirmada en el *Rig-veda* (VII, 33. 13) y se propagó enormemente; en cuanto al resto de fuentes védicas, véase L. Sieg, *Sagenstoffe des Rig-veda* (Stuttgart, 1902), pp. 105 ss. En cuanto a las variantes del sur de la India, véase Oppert, *Original Inhabitants,* pp. 67 y ss. Véase también P. Thieme. "Ucber einige Benennungen des Nachkommen". *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung.* LXVI (1939). 141 y ss. ("Topf ais Ñame des Bartards").
52. G. van der Leeuw, "Das sogenannte Hockerbegrabnis und der agyptische *Tjknu". Stiidi e Materiali di Storia delle religioni,* **XIV** (1938), 150-167; Hentze. *Tod,* pp. 150 y ss.
53. H. Maspero. "Les procedes de 'nourir le Principe vital'dans la religión taoíste", *Journal Asiatique* (1937). p. 198. Sobre la "respiración embrional" en el laoísmo. véase nuestro *Le Yoga.* pp. 71 y ss.. 395 y ss.
54. Liu Hua-yang. *Hitei-ming-king,* citado en R. Stein. "Jardins en miniature d'Extrcme-Orient". *Bulletin de l'École Francaise d'Extreme Orient.* **XL1I** (1943). 97.
55. Sobre este tema, véase nuestro *Forgerons el alchimistes* (París. 1956). p. 159. [Versión en castellano: *Herreros* y *alquimistas.* Madrid: Alianza. 1974.]
56. *Ibid..* p. 160.
57. Stein. "Jardins en miniature", p. 44.
58. Véase nuestro "Kosmogonische Mythen". *passim.*

IV. INICIACIONES INDIVIDUALES Y SOCIEDADES SECRETAS

1. Véase nuestro "Mystére et régénération spirituelle". *Eranos-Jahrbuch,* XXIII (1955), p. 90. a propósito de W. D. Westervelt, *Legends ofMa-ui the Denú-god* (Honolulú. 1910), pp. 128 y ss.; J. F. Stimson. *The Legends ofMuui and Tahaki* (Honolulú, 1937), pp. 46 y ss.
2. J. Layard. *Stone Men of Malekula* (Londres. 1942). pp. 225 y ss., 649 y ss.: y "The Making of Man in Malekula", *Franos-Jahrbuch.* XVI (1949).
3. A. B. Deacon. "Geometrieal Drawings fron Malekula and Other Islands ofthe New Hebrides", *Journal ofthe Roxal Anthropological Institute.* LXVI (1934), 132 y ss., y *Malekula: A Vanishing People ofthe New Hebrides* (Londres, 1934), sobre todo pp. 552 y ss.: J. Layard. "Totcnfahrt auf Malekula", *(Eranos-Jahrbuch.* IV [1937], 242-291). y *Stone Men of Malekula.* pp. 340 y ss., 649 y ss. Véase también W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates: A Reference of the Sixth Aeneid to Initiation Pattern* (Oxford, 1936), p. 19.
4. Layard, *Stone Men of Malekula.* pp. 221, 730.
5. Layard. "The Making of Man in Malekula", p. 228 c ilus. II.
6. C. Hentze, *Tod. Auferstehung, Weltordnung* (Zurich, 1955), pp. 79 y ss., 90 y ss. Véase también W. Krickeberg. "Ostasien-Amerika", *Sinológica.* II (1950). 195-233. sobre todo 228 y ss.
7. Véase nuestro "Myslére et régénération", pp. 90 y ss.. citando M. Haavio, *Vainamoi-nen, Eternal Sage* (FF Communications, No. 144 [Helkiski, 1952], pp. 117 y ss.

8. Haavio, *Váindmóinen,* pp. 114 y ss.
9. Nuestro "Mystére et régénération", p. 92; véase L. Rademacher, "Wallfischmythen", *Archiv für Religionswissenschaft,* **IX** (1906), 246 yss.: F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven* (Munich, 1924), pp. 62 y ss.
10. Haavio, *Vaindmoinen.* pp. 106 y ss.; nuestro "Mystére et régénération", p. 95.
11. Haavio, *Vdinamoinen,* p. 124.
12. Sobre el tema de las "rocas entrechocantes", véase A. B. Cook, *Zeus* (Cambridge. 1940). III, 2, pp. 975-1016 (Apéndice P: "Floating Islands"); K. von Spiess, "Der Schuss nach dem Vogcl", *Jahrbuch für Historische Volkskunde.* V-VI (1937). 204-235, y "Die Hasenjagd", *ibid..* pp. 243-267. La expresión "dos intranquilas montañas, afiladas como navajas" aparece en el *Suparnadhyaxa* (25. 5; leyendo, con Coo-maraswamy, *parratah asihirah):* véase A. K. Coomaraswamy. "Symplegades". *Sludies and Essavs in the History of Science and Learning Offered in Honiagc lo Ge-orge Sarton* (Nueva York. 1947). p. 470. nota 11.
13. Sobre el tema de la "puerta activa" en la mitología celta, véase A. C. Brown, *Iwain* (Boston, 1903), pp. 80 ss. Sobre la "barrera giratoria", véase *ibid.,* G. L. Kittredge, *A Stuily ofSir Gawain and the Green Kmght* (Cambridge, Mass., 1916), pp. 244 y ss. Véase también Coomaraswamy, "Symplegades", pp. 479 y ss.
14. Algunas tribus de América del Sur imaginan la puerta del cielo o del inframundo (subterráneo) como las mandíbulas de un jaguar; véase Krickeberg, "Ostasicn-Ame-rika", p. 201. El lema arquitectónico de la puerta en forma de las mandíbulas de un monstruo está bastante extendido en Centroamérica: *ibid.,* p. 232, y los estudios de Hentze, sobre todo *Ohjects rituels, croyances et dien.x de la Chine antigüe et de i A-méric/ue* (Amberes, 1936), *Die Sakralbronzen und i tire Bedeutung in den frühchine-sischen Kulluren* (Amberes, 1941), y *Bronzegerat, Kultbauten, Religión im atiesten China der Shangzeit* (Amberes, 1951). Véase también su *Tod,* p. 90 e ilus. 76, 77, 106, sobre las Simplégadas en forma de una *vagina denlala* en las cerámicas de América del Sur. Sobre las Simplégadas en la mitología y el folclore de América del Sur, véase Coomaraswamy, "Symplegades", p. 475.
15. Coomaraswamy, "Symplegades", p. 470. Sobre este tema, véase también Coomaraswamy, "Svayamatrnna: Janua Coeli", *Zalmoxis,* II (1939), 3-51.
16. Coomaraswamy, "Symplegades", p. 486. Véase también nuestro *Le Chamanisme el les lechniques arehaiques de I'extase* (París. 1951), pp. 419 y ss.
17. Véase Coomaraswamy, "Symplegades", p. 475.
18. La bibliografía es demasiado extensa como para señalarla aquí. La documentación hasta *e.* 1908 es utilizada por sir J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (Londres, 1910), III, 370-456. Para un estudio general, véase J. Haeckel, "Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika", *Ethnos,* XII (1947), 106-122.
19. Entre las numerosas obras de Franz Boas fundamentales para nuestra investigación aquí, están: "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl In-dians". *Animal Repon ofthe Smithsonian Institutiem, 1894-95* (Washington, 1897), pp. 311 -738; "Ethnology of the Kwakiutl", *35th Annual Report ofthe Burean of American Ethnology. 19U-1914* (Washington, 1921), pp. 44-1.481; *The Religión ofthe Kwakiutl Indians,* Columbia University Contributions to Anthropology. X (2 vol., Nueva York, 1930). Véase también P. Drucker, "Kwakiutl Dancing Societies", *Anthropological Records,* University of California Publications, II (Berkeley y Los Ángeles. 1940). 201-230; J. Haeckel, "Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküstc Nordameri-kas", *Mittetlungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien,* LXXXIII (1954), 176-190; W. Miiller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-lndianer* (Wicsbaden. 1955).
20. «Está claro que con el cambio de nombre toda la estructura social, que está basada en nombres, debe venirse abajo. En lugar de agruparse en clanes, los indios están ahora agrupados según los espíritus que les han iniciado.» Boas, "Secret Societies", p. 418.
21. Drucker, "Kwakiutl Dancing Societies". p. 210, nota 24; Müller. *Weltbild und Kult,* p. 72.
22. Boas, "Secret Societies", pp. 440 ss.; Müller, *Weltbild und Kult,* p. 72.
23. Boas, "Secret Societies", p. 457. Sobre el simbolismo cosmológico de la casa ceremonial, véase Müller, *Weltbild und Kult.* pp. 17 y ss.
24. Müller. *Weltbild und Kult,* p. 20.
25. Haeckel, "Initiationen und Geheimbünde", p. 170.
26. Véase Boas, "Secret Societies". ilus. 29; Haeckel, "Initiationen und Geheimbünde". p. 169.
27. Haeckel, "Initiationen und Geheimbünde", p. 189.
28. Boas. "Secret Societies". pp. 441-443, 524 y ss.: y "Ethnology ofthe Kwakiutl". pp. 1172 y ss. Los bella coolas también cuentan con una sociedad caníbal: la iniciación para acceder a ella se parece a la de los kwakiutl; véase Boas. "Secret Societies". pp. 649-650; y "The Mytohology of the Bella Coola Indians", *Memoirs ofthe American Museum of Natural Hislory.* 1.2(1900), 118-120. En cuanto a los rituales iniciáticos de otras sociedades secretas entre los indios del noroeste de América, véase Frazer, *Totemism and Exogamx,* III, 449-512. 527-550; y Haeckel, "Initiationen und Geheimbünde". *passim.*
29. Estudios generales sobre el tema son: H. Sehurtz, *Altersklassen und Mcinnerbünde* (Berlín, 1902), pp. 318-437; H. Webster, *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politicis and Religión* (Nueva York, 1908). pp. 74-190; *Semaine d'ethnologie reli-gieuse. Compte-rendu analytique de la lile session* (Enghien y Moedling, 1923). pp., 329-456. Véase también W.E. Peuckret. *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951).
30. L. Frobenius, "Die Masken und Geheimbünde Afrikas", *Ahhandlungen d. Kaiserl. Leopold-Carolin. Deutsch. Akademic d. Naturforscher,* LXXIV (1899). 1 -266: véase *Semaine d'ethnologie religieuse,* pp. 335 ss.; W. Schmidt, *Das Mutlerrecht* (Viena, 1955), pp. 171 y ss.
31. E. M. Loeb. "Tribal Initiation and Secret Societies", *University of California Publications in American Archeology and Ethnology,* XXV. 3 (Berkeley, 1929), 262.
32. A. E. Jensen. *Beschneidung undReifezeremonien bei Naturvólkern* (Stuttgart. 1933), p.79.
33. Véase Webster, *Primitive Secret Societies,* p. 176, nota 2: F. Spciser, "Ueber Initiationen in Australien und Neuguinea", *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel (*1929), pp. 256 y ss.; Jensen, *Beschneidung.* p. 99; A. van Gennep, *Les Rites de passage* (París. 1909), pp. 126 ss.
34. Melanesia: H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford. 1891), pp. 69-115; R. Parkin-sons. *Dreissig Jahre in der Südesee* (Stuttgart, 1907), pp. 565-680; W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society* (Cambridge, 1914), II, 205-233, 592-593; H. Ne-vermann. *Masken und Geheimbünde Melanesiens* (Berlín y Leipzig. 1933): H. Kroll, "Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes". *Zeitschrift für Ethnolo-gie,* LXX (1937). 180-220. África: Frobenius, "Masken und Geheimbünde Afrikas": E. Johanssen, *Mxsterien eines Bantu-Volkes* (Leipzig. 1925); E. Hildebrandt. *Die Geheimbünde Westafrikas* (Leipzig. 1937); G. W. Harley, *Notes on the Poro in Liberta,* Papers of the Peabody Museum of American Archaelogy and Ethnology, XIX, 2 (Cambridge, Mass.. 1941): K.L. Little, "The Poro Society as an Arbiter of Culture", *African Studies,* Vil (1948). 1-15.

35. Véanse E. Andersson. *Contribulion á l'ethnographie des Kuta* (Upsala, 1953), I, 210 y ss.; nuestro "Mystcre ct régénération", p. 71.
36. Véase nuestro *Le Chamanisme et les lechniques arehaiques de I'extase* (París. 1951). pp. 47 y ss., 55 y ss., 65 y ss.
37. Andersson, *Ethnographie des Kuta.* p. 213.
38. *lbid.,p.* 214.
39. *Ibid.,* pp. 264 y ss.
40. *Ibid.,p.* 266. nota 1.
41. L. Bittremieux. *La Société secrete des Bakhimba au Mayombe* (Bruselas. 1936). Véase nuestro "Myslére et régénération", pp. 72 y ss.
42. Bittremieux. *Société secrete,* p. 47.
43. *Ihid.,* p. 50.
44. *Ihid..* p. 51.
45. *Ihid.,* p. 52.
46. Véase, por ejemplo, la iniciación a la sociedad *nkita* del bajo Congo, que incluye, entre otras cosas, una larga reclusión en los bosques, durante la cual el cuerpo del "hombre muerto" se cree que se descompone hasta alcanzar el estado de esqueleto: el novicio resucita místicamente a partir de los huesos, igual que sucediera con el divino patrón de la sociedad, el gran fetiche. Véanse A. Bastían, *Die deulsche Expedi-rion an der Loango-Küste* (Jena, 1875), II, 17 y ss.; J. H. Weeks, *Among the Primiti-ve Bakongo* (Londres, 1914). pp. 158 y ss.: Frobenius, "Masken und Geheimbünde", pp 51 y ss. Sobre el tema de la muerte mística representada como una reducción al estado de esqueleto, véase el capítulo V, p. 135 y ss. Sobre los mitos y ritos iniciáti-cos del misterio *Ryangombc* de los bantúes, véase Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes,* pp. 13 y ss., 29 y ss.. y *passim;* A. Friedrich, *Afrikanische Priestertümer* (Stuttgart. 1939), pp. 62 y ss.. 367 y ss.
47. Véase G. Catlin, *OKee-Pa* (Londres, 1867), pp. 13 y ss., 28 y ss.; y *Aimuai Repon of the Smithsonian Institution for 1HH5* (Washington, 1886), 2*[J] parte, pp. 309 y ss. Aparece un sumario de la ceremonia en Jensen, *Beschneidung,* pp. 122-123. Igualmente crueles son los ritos iniciárteos de la *hawinalal.* la danza guerrera de los kwa-kiutl; véase Boas, "Secret Societics", pp. 496 y ss.
48. Chamacoco y vilela: A. Métraux, "A Myth of the Chamacoco Indians and Its Social Significance", *Journal of American Folklore.* LVI (1943), pp. 114, 117. Mandan: A. W. Bowers. *Mandan Social and Ceremonial Organizarían* (Chicago, 1950), pp. 115 ss. Kwakiutl: Boas, "Secret Societies", pp. 446; Drucker, "Kwakiutl Dancing Socie-ties", pp. 208 ss. Pomo: E. M. Loeb, "Pomo Folkways", *Unirersity of California Pu-hlications in American Archeology and Ethnalagy,* XIX (Berkeley. 1926), 372-374; y "The Eastern Kuksu Cult". *ihid.,* p. XXXIII (1933), pp. 172 ss.. 181.
49. Ge y tupi: J. Haeckel, "Zur Problcm des heiligen Pfahlcs bei den Indianers Brasi-liens", *Añais do XXXI Congr. Internacional de Americanistas* (Sao Paulo. 1955), pp. 230 y ss.; "Plains Indians", *ihid.,* pp. 235 y ss.; y "Zum ethnologischen Aussagcnwert von Kulturparallelen". *Wiener V dlkerkundliche Mitteilungen,* III, 2 (1955), *passim.*
50. Yaruros: V. Petrullo, "The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela", Bureau of American Ethnology, *Bulletin 123* (Washington, 1939), pp. 249 y ss. Araucanos: nuestro *Le Chamanisme.* pp. 122 y ss., 293 y ss.; J. Cooper. "The Araucanians", *llandbook of South American Indians* (Washington, 1946), II, 742 y ss. Maidu; Haeckel. "Zur Problcm des heiligen Pfahlcs". p. 238.
51. Haeckel. "Zur Problcm des heiligen Pfahlcs", pp. 239-240.
52. Véase nuestro *Le Chamanisme,* p. 299 y ss., sobretodo p. 301, nota I (Bibliografía).
53. Véase G. Tessmann, *Die Pangwe* (Berlín, 1913). II, 39.
54. Andersson, *F.thnographie des Kuta.* pp. 219-221.
55. U. Harva. *Die Rcligió'sen Vorstellungen derMordwinen* (Helsinki, 1952). pp. 386 y ss.
56. Andersson, *Ethnographic des Kuta,* p. 218.
57. Harva, *Mordwinen,* p. 387.
58. Sobre las ceremonias secretas de las mujeres, véanse R. Wolfram,"Weiberbünde", *Zeitschrift für Volkskunde,* XLII (1933), pp. 143 y ss.; O. Loorits, "Das sognenannte Weiberfest bei den Russen und Setukesen". *Comm. Archivii traditionum popularium Estoniae,* XIV (1940), y *Die Grundzüge des estnisclien \olksglauben* (Lund. 1949 ss.). II, 394 y ss.; Peuckert, *Geheimkulte,* pp. 230 y ss.; nuestro "Mystére et régéné-ration", pp. 82 y ss.; E. Gasparini, *La civiltá matriarcale degli Slavi* (Vcnccia, 1956), pp. 75 y ss.
59. B. Malinowski, *The Sexual Life ofSavages* (Londres, 1929), pp. 273-275, 422-423. [Versión en castellano: *Vida sexual de los salvajes.* Madrid: Morata. 1932.J La misma costumbre tiene lugar en el Cáucaso; véase R. Bleichsteiner, "Masken und Fcst-nachtsbrauche bei den Vólkern des Kaukasus", *Oesterr. Zeitschrift für Volkskunde.* n.s.. VI (1952), 64 y ss.
60. Véase anteriormente, Capítulo III, pp. 76-77.

V. INICIACIONES HEROICAS Y CHAMÁNICAS

1. *Ynglingasaga,* Capítulo VI, trad., de W. Morris y E. Magnusson, en *Heimskringla* (Londres: The Saga Library, 1893), I, 16-17.
2. L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen undMiinnerbünde* (Badén. 1927), p. 44; O. Hófler. *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Francfurt, 1934), pp. 170 y ss.; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* 2ª ed. (Berlín, 1956), 1, 454-455; véase también Ilus. XI, reproducción de la "altschewedischen Bronzeplatten von Tors-lunda auf Óland", en la que aparece un guerrero cubierto con una piel de lobo y llevando una cabeza de lobo.
3. Tácito, *Gemianía,* 31. [Versión en castellano: *Germania.* Madrid: Coloquio, 1990.]
4. En cuanto a los taifali, véase Ammianus Marcellinus, 31,9, 5; para los heruli, véase Procopio, *De Bello Pérsico,* II, 25. Véase también Weiser, *Altgermanische Jün-glingsweihen.* p. 42. y "Zur Geschichte der Altgermanischen Todesstrafc und Fried-losigkcit", *Archiv. für Religionswissenschaft,* XXX (1933), 216. Sobre el *exercitus feralis* (ejército de sombras) de los harii (Tácito, *Germania,* 43), véase L. Weniger, "Feralis exercitus", *Archiv. für Religionswissenschaft,* IX (1906). 201 -247: X (1907), 61-81, 229-256; Weiser *Altgermanische .lünglingsweihen,* pp. 39 y ss.: Hófler, *Kul-lische Geheimbünde,* pp. 166 y ss.
5. *Volsungasaga,* Capítulos 7-8; Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen,* pp. 40 y ss.; Hofler, *Kultische Geheimbünde,* pp. 188 y ss.
6. Véase M. Danielli, "Initiation Ceremonial from Norse Literature", *Folk-Lore,* LVI (junio, 1945), 229-230.
7. Georges Dumézil, *Myths et Dieux des Germains* (París, 1939), pp. 94 y ss.; Danielli, "Initiation Ceremonial", pp. 236 y ss. Jan de Vries sugiere una pauta iniciática en el mito de la muerte de Balder; véase "Der Mythos von Baldéis Tod", *Archiv for Nor-disk Filologi,* LXX (1955), 41 -60, especialmente 57 y ss. El berserker no es un fenómeno religioso específico de las sociedades indoeuropeas. En cuanto a China, véase M. Granet, *Danses et légenes de la Chine ancienne* (París, 1928), pp. 261-262.
8. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen, passim:* Hófler, *Kultische Geheimbünde;* Dumézil, *Myths et Dieux des Germains.* Véanse

también Hófler, "Der Germanische
Totenkult und die Sagen vom Wildcn Heer". *Oberdeutschen Zeitschriftfür Volkskun-de,* X (1946), 33 ss.; A. Endter, *Die Sage rom Wilden Jciger und ron der Wilden .lagd* (Frankfurt: disertación. 1933). Algunas de las conclusiones de Hófler han sido criticadas; véase H. M. Flasdieck, "Harlekin", *Anglia.* LXI (1937). 293 y ss. 9. S. Wikander. *Der arische Mannerbund* (Lund, 1938). pp. 82 y ss.; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Irán* (Upsala. 1938). pp. 311 y ss. Véase también Widengren, "Stand und Auf'gaben der iranischen Religionsgeschichte". *Numen.* I (1954), 65 y ss.

10. Aterrorizar a las mujeres: H. Webster, *Primitive Secreí Socicties: A Stiidy in Early Politias and Religión* (Nueva York, 1908), pp. 101 y ss., 118 y ss. Derecho a robar: H. Schurtz. *Altersklassen und Mannerbiinde* (Berlín, 1902), pp. 423 y ss. (África); Hófler, *Kultische Geheimbiinde,* pp. 25 y ss.. 259 (pueblos germánicos): Widengren, *Hochgottglaube,* p. 330 (Irán); R. Bleichsteiner, "Masken und Festnachtsbráuche bei den Vólkern des Kaukasus", *Oesterreichische Zeitschrift für Volkskunde.* n.s., VI (1952). 18 y ss., 70 (Cáucaso).

11. En cuanto al mundo germánico, véase Hófler, *Kultische Geheimbiinde,* pp. 12, 129, 287 y ss. Ruidos y alboroto en los rituales de las hermandades secretas japonesas: "Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germanen". *Wiener Beitrage zur Kultur-geschichte und Linguislik,* IV (1936). 724. 732.

12. G. Dumézil. *Horace et les Cwiaces* (París, 1942), pp. 16 y ss.

13. *Ibid.,* pp. 21 y ss.

14. J. Vendryés, "Les développements de la racine *nei-* en celtique". *Reme Celtique,* XLVI (1929), 256 y ss.: Dumézil, *Horace et les Curiaces,* p. 20.

15. M. L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes* (París, 1941), pp. 80 y ss.; véase Dumézil, *Horace et les Curiaces.*

16. Sjoestedt, *Dieux et héros.* p. 81.

17. *Tain Bo Cualnge,* trad. de Joseph Dunn (Londres, 1914), pp. 60-78. Véase Dumézil, *Horace et les Curiaces,* 35-38.

18. Dumézil, *M\ihes et Dieux des Germains.* pp. 103 y ss.

19. Dumézil, *Horace et les Curiaces,* pp. 40 y ss.

20. Véase nuestro "Puisance et sacralité dans l'histoire des religions", *Eranos-Jahrbuch,* XXI (1953), p. 36.

21. Nuestro *Le Chamanisme et les techniques archaiques de I'exlase* (París, 1951), pp. 412 y ss. La prueba del fuego también forma parte de la iniciación del *berserker:* véase Wei-ser, *Altgermanische Jú'nglingsweihen,* pp. 75 y ss. El *berserker* puede pasar ileso sobre el fuego *(ibid..* pp. 76-77), como los chamanes y los extáticos. La caza salvaje *(Wilde .lagd)* también se llama en ocasiones la caza fogosa *(Feunge .lagd).* Sobre las relaciones entre el fuego y el culto de los antepasados en Japón y entre los pueblos germánicos, véase Slawik, "Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germanen". p. 746 y ss.

22. Véanse las referencias en nuestro "Puisance ct sacralité". p. 35. y en *Le Chamanisme.* pp. 370 y ss.

23. J. Abbott, *The Keys ofPower: A Study of ludían Ritual and Heliefs* (Londres. 1932), pp. 5 y ss.

24. Nuestro "Puisance et sacralité", p. 37, citando K. Ronnow, "Ved. *Kratu,* eine wort-geschichtliche Untcrsuchung", *Le Monde Oriental,* XXVI (1932), 1-90; y G. Dumézil *Naissance d" archanges* (París, 1945). pp. 145 y ss.

25. Nuestro "Puisance et sacralité", p. 38, citando a D.J. Hoens, *Shanti: A Contribution to Ancient India Religious Terminology* (La Haya, 1951), pp. 177 y ss.

26. Véase nuestro *Forgerons et alchimistes* (París, 1956), pp. 100 y ss. y *passim.*

27. En cuanto a las diferentes interpretaciones de los términos chamán y chamanismo, véase nuestro *Le Chamanisme.* pp. 17 y ss., 430 y ss. *y passim.*

28. *Ibid.,* pp. 26 y ss.; véase también A. P. Elkin, *Aboríginal Men oftligh Degree* (Sid-ney, 1946), pp. 25 y ss.

29. Véanse los ejemplos en nuestro *Le Chamanisme,* p. 28.

30. Pripuzov y Mikhailowski, citados, *ibid.,* p. 29.

31. S. Shirokogorow, *Psychomemal Complex ofthc Tungus* (Shanghai y Londres, 1935). pp. 346 y ss.; nuestro *Le Chamanisme,* p. 30.

32. Mikhailowski. citado en nuestro *Le Chamanisme,* pp. 31 y ss.

33. Véanse algunos ejemplos en nuestro *Le Chamanisme,* pp. 31, 68 y ss.

34. Krivoshapkin, 1861; V. G. Bogoraz, 1910; Vitashevskij, 1911; M. A.Czaplicka, 1914. Véase más recientemente, A. Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus* (Lundo y Copenhague, 1939), pp. 11, 100 y ss., 122 *as., y passim.* Véase la crítica al método de Ohlmarks en nuestro artículo "Le probléme du chamanisme", *Revue de ÍHistoire des Religions,* 131 (1946), 5-52, especialmente 9 y ss.; véase *Le Chamanisme,* pp. 36 y ss. Véase también A. P. Elkin. *Aboríginal Men ofHigh Degree* (Sid-ney, 1946), pp. 22-25, sobre la "normalidad" del hechicero australiano.

35. Ya hemos discutido en otras partes el significado del retorno ritual al caos; véase nuestro *Traite d'histoire des religions* (París, 1949), pp. 306 y ss., 340 y ss. (Versión en castellano: *Tratado de historia de las religiones.* Madrid: Cristiandad. 1954J, y *The Myth ofthe Eternal Retwn* (Nueva York, 1954), pp. 17 y ss., 51 y ss., [Versión en castellano: *El mito del eterno retorno.* Madrid: Alianza, 1971].

36. G. W. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o schamanach u jakutov. hurjat i tungusov, 2"-* ed. (Moscú, 1930), pp. 44 y ss., utilizado en nuestro *Le Chamanisme,* pp. 47-48. Ver la traducción alemana en A. Friedrich y G. Buddrus, *Schamanengeschichten aus Sibirien* (Munich, 1955), p. 137.

37. Ksenofontov, citado en nuestro *Le Chamanisme,* p. 48; Friedrich y Buddrus, *Schamanengeschichten,* pp. 139 y ss.

38. Ksenofontov, citado en nuestro *Le Chamanisme,* pp. 48 y ss.; Friedrich y Buddrus. *Schamanengeschichten,* pp. 156 y ss.

39. T. Lehtisalo. *Fnrwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden.* Mémoires de la So-ciété Finno-Ougrienne, Lili (Helsinki, 1927), 146; nuestro *Le Chamanisme,* p. 49.

40. A. A. Popov, *Tavgijcy, Material}- po etnografii avamskich i vedeevskich tavgicev,* Trudy Instituía Antropologii i Etnografii, 1, 5 (Moscú y Leningrado, 1936), pp. 84 y ss.; nuestro *Le Chamanisme,* pp. 50 y ss.

41. Ksenofontov, citado en nuestro *Le Chamanisme,* p. 54; Friedrich y Buddrus, *Schamanengeschichten,* pp. 212-213.

42. Ksenofontov, citado en nuestro *Le Chamanisme,* p. 54; Friedrich y Buddrus, *Schamanengeschichten,* pp. 209-210.

43. Dyrenkova, citado en nuestro *Le Chamanisme.* p. 54.

44. A. V. Anochin, citado en nuestro *Le Chamanisme,* p. 54.

45. A. Métraux, "Le shamanisme araucan". *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán,* II (1942). 313-314; nuestro *Le Chamanisme,* pp. 63-64.

46. E. M. Loeb. "Tribal Inítialion and Secrct Societies", *University qf California Publi-cations in American Archeologx and Ethnologw* XXV, 3 (Berkeley. 1929). p. 269.

47. S. F. Nadel, citado en nuestro *Le Chamanisme,* p. 65.

48. E. M. Loeb. "Shaman and Seer", *American Anthropologist,* XXXI (1929). 66 y ss.

49. H. Ling-Roth, *Native of Sarawak and British North Romeo* (Londres. 1896). I. 280-281; nuestro *Le Chamanisme.* p. 66.
50. Pronto dedicaremos un estudio separado a este tema.
51. W. Thalbitzer, "Les magiciens esquimaux. leurs conceptions du monde, de l'áme et de la vie", *Journal de la Société des Américanistes,* n.s., XXII (1930), 78.
52. K. Rasmussen, "Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos", *Repon on the Fith Thu-le Expcdition 1921-1924.* VII, n." I (Copenhague, 1924), 114.
53. Véase nuestro *Le Chamanisme.* pp. 384 y ss.: véase también el capítulo VI. p. 152.
54. Véase nuestro *Le Chamanisme.* pp. 151 y ss.
55. Véase A. Friedrich, "Knochen und Skelett in der Vorstellungswert Nordasiens", *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik.* V (1943). 189-247; Friedrich y Buddrus, *Schamanengeschichlen.* pp. 30 y ss.; H. Nachtigall, "Die erhohte Bestat-tung in Nord-und Hochasien". *Anthropos,* XLVIII (1953), pp. 44-70.
56. Véase H. Nachtigall, "Die Kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung", *Zeitschrift für Ethnologie,* LXXVII (1952), pp. 188-197, especialmente 191 y ss.
57. Véase nuestro *Le Chamanisme,* pp. 116-120, sobre N. N. Agapitov, M. N. Changa-lov, y J. Partanen.
58. Uno Harva. *Der Baum des Lcbens* (Helsinki, 1922). pp. 140 y ss., and *Die religióse Vorstellungen der altaischen Volker.* F.F. Communications, n." 125 (Helsinki, 1938), pp. 492 y ss. Véase también nuestro *Le Chamanisme.* pp. 121 y ss.
59. Véase nuestro *Le Chamanisme,* pp. 237 y ss., *Images et symboles* (París, 1952), pp. 47 y ss., y "Centre du monde, temple, maison", *Symposion de Vlstituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente* (Roma, 1957).
60. Véase nuestro *Le Chamanisme.* pp. 175 y ss.
61. Véase E. Emsheimer, "Schamanentrommel und Trommelbaum", *Ethnos,* IV (1946), pp. 166-181; nuestro *Le Chamanisme.* pp. 159 y ss.
62. Véase nuestro *Le Chamanisme.* pp. 123 y ss.
63. Véase *ibid.,p.* 128.
64. Sobre todo ello, véase *ibid.* Véase también D. Schrodcr, "Zur Struktur des Schama-nismus". *Anthropos,* L (1955), 848-881.
65. Véanse también H. Petri. "Der Australische Medizinmann", *Annali Lateranensi,* XVI (1952), 159-317; XVII (1953), 157-225; nuestro *Le Chamanisme,* pp. 55 y ss.
66. Elkin. *Aboriginal Men.* p. 43.
67. *Ibid..* p. 31, Véanse también A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londres, 1904). pp. 404 ss.; K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe* (Londres, 1905), pp. 25 y ss.; Elkin, *Aboriginal Men,* pp. 119 y ss.. etc.
68. Elkin, *Aboriginal Men.* p. 31; véase también p. 116.
69. A. P. Elkin. *The Australian Aboriges* (Sidney. 1938), p. 223; véase también *su Aboriginal Men,* p. 116.
70. B. Spencer y F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres, 1899), pp. 522 y ss., y *The Arunta.* (Londres, 1927) II. 391 y ss. En estos dos últimos ejemplos destaca la importancia de la cueva como lugar privilegiado para llevar a cabo iniciaciones.
71. B. Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904). pp. 480-481.
72. R. y C. Berndt, "A Preliminar}' Report of Field-Work in the Ooldea Región, Western South Australia", *Oceania.* XIV (1943), 56-61; Elkin, *Aboriginal Men,* pp. 112-113. Elkin informa de una iniciación similar ente los aborígenes del distrito del río Fo-rrest. al norte de Kimberley. El poder del hechicero proviene de la serpiente irisada, pero quien realiza la iniciación es un "practicante totalmente cualificado"; es decir, lleva al novicio al cielo, el dominio de la serpiente irisada. El maestro toma la forma de un esqueleto y, transformando al novicio en un bebé, le coloca en una bolsa, que se sujeta a la cintura. «Cuando está cerca del cielo, el maestro echa al novicio de la bolsa, lanzándolo al cielo, "matándolo". Al llegar al cielo, el doctor introduce en el joven algunas serpientes irisadas pequeñas y unos cuantos cristales de cuarzo.» Tras llevarle de nuevo a la tierra, el doctor introduce otras sustancias mágicas en el novicio a través del ombligo y finalmente le despierta al tocarle con una piedra mágica. «El joven recupera su tamaño normal, si es que había cambiado, y al día siguiente trata de ascender al cielo por sí mismo.» Su instrucción propiamente dicha comienza tras esta experiencia extática. Elkin. *Aboriginal Men,* pp. 139-140. Elkin señala acertadamente que la reducción al tamaño de bebé y el parecido entre la bolsa del doctor y la del canguro indican que se trata de un ritual de renacimiento.
73. Véase Elkin, *Aboriginal Men,* pp. 43 y ss. Los viajes de los hechiceros al cielo: Howitt, *Native Tribes,* pp. 358 y ss., 389, 405, 436, 491, etc.; Elkin, *Aboriginal Men,* pp. 95 y ss. (a partir de las notas de campo recogidas por R. M. Berndt entre los menin-dee de Nueva Gales del Sur), 107. 121 y ss., etc. Sobre el valor ritual de los cristales de cuarzo en la creación de un hechicero, véase Elkin, *Aboriginal Men,* pp. 93, 98, 103, 107 y ss., etc. Se introducen cristales de roca en los cuerpos de los futuros chamanes sudamericanos; véase A. Métraux, "Le Chamanisme chez les Indicns de I'A-mérique du Sud tropicale", *Acta Americana,* II (1944), 215 y ss. Véase también nues-tro *Le Chamanisme,* pp. 62, 135 y ss., etc.
74. Véase Howitt, *Native Tribes,* pp. 405 y ss., 383, 376 (cementerio); Elkin, *Aboriginal Men.* pp. 90 (viaje al fondo de un lago). 93 (sumergirse en el fondo de un río), 105-106 (cementerio), etc.
75. Elkin, *Aboriginal Men,* pp. 91, 129, etc. Al igual que los chamanes asiáticos y americanos, el hechicero australiano camina sobre el fuego sin quemarse *{ihid..* pp. 63 g). Sobre este poder específicamente chamánico véase nuestro *Le Chamanisme.* pp. 233. 385 y ss., 412 y ss., etc.
76. Elkin, *Aboriginal Men.* p. 36.
77. *Ibid..* pp. 40-41. Sobre las relaciones entre desmembramiento del cuerpo y momificación, véase A. Hermann. "Zergliedern und Zusammenfügen: Relionsgeschichtli-ches zur Mumifizierung". *Numen.* III (1956). 81-96.
78. Elkin. *Aboriginal Men.* pp. 76-77.
79. Véase nuestro *Le Chamanisme.* especialmente pp. 430 y ss.
80. Véase nuestro "Symbolisme du 'Vol Magique'", *Numen,* **III** (1956), 1-13. Sobre la "nostalgia del paraíso" que puede vislumbrarse en la ideología del chamanismo, véase nuestro "La Nostalgie du paradis dans les traditions prímitives", *üiogene,* **III** (julio, 1953), 31-45.
81. Para el recuerdo de las existencias prenatales entre los chamanes norteamericanos, véanse P. Radin, *The Road ofLife andDeath* (Nueva York, 1945), p. 8; A. Hultkrantz, *Con-ceptions ofthe Soul among North American Indians* (Estocolmo, 1953), pp. 418 y ss.

VI. PAUTAS INICIÁTICAS EN RELIGIONES MÁS DESARROLLADAS

1. Véase G. W. Briggs, *Gorakhnath and the Kanphalu Yogis* (Calcuta y Oxford, 1938), p. 72; S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults* (Calcuta, 1945), p. 244. Para los misterios budistas y tántricos, véanse H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien* (Stutt-gart, 1940)

[Versión en castellano: *Misterios budistas.* Buenos Aires: Kicr, 1953J; W. Koppers, "Zum Ursprung des Mysterienwesen im Lichte von Volkerkunde und In-dologie", *Eranos-Jahrbuck,* XI (1944), 215-275; W. Rubén, "Indische Mysterien", *Anthropos,* XLV (1950), 357-362.
2. Véase Dasgupta, *Obscure Religious Cults,* pp. 259 ss.; nuestro *Le Yoga. Immortalité et liberté* (París, 1954), pp. 312 ss.
3. Véase nuestro *Le Chamanisme et les techniques archaíques de I'extase* (París, 1951), pp. 195. El famoso truco de la cuerda de los yoguis también pertenece al complejo mí-tico-ritual chamánico: pero como no incluye un ritual iniciático, no tiene interés para nosotros en este momento. Sobre el truco de la cuerda, véase nuestro *Le Chamanisme,* pp. 379 y ss.; y *Le Yoga,* pp. 319 y ss. Algunos rasgos de la iniciación a la orden ajivi-ka -un movimiento liderado por Makkhali Gosala. el rival más peligroso del Buda-muestran un carácter extremadamente arcaico; por ejemplo, el candidato era enterrado hasta el cuello y se le arrancaban los pelos uno a uno; véase A. L. Basham, *History and Doctrines ofAjivikas* (Londres, 1951), p. 106; nuestro *Le Yoga,* p. 195.
4. R. Bleichsteiner, *L'Église jaune,* trad. francesa (París, 1937); nuestro Le *Yoga,* p. 321.
5. Otro rito tántrico cuya estructura iniciática se ha conservado claramente es la entrada ceremonial en un mándala. Comparable al *hora* australiano y, en general, con cualquier espacio sagrado, el mándala es, a la vez, una imagen del mundo *(imago mundi)* y un panteón. Al entrar en el mándala, es como si el novicio se acercase al centro del mundo; en el corazón del mándala puede lograr la ruptura de planos y tener acceso a un modo de ser trascendente; véase G. Tucci, *Teoría e pratica del mándala* (Roma, 1949) [Versión en castellano: *Teoría y práctica del mándala.* Barcelona: Barcal, 1974J; nuestro *Le Yoga,* pp. 223-231, 392-393.
6. *Shiva-samhita,* I, 69-77; nuestro *Le Yoga,* pp. 272 y ss.
7. *Majjhima-Nikaya,* II, 17 [Versión en castellano: *M ajjhima-N ika\a. Los sermones medios del Buddha.* Barcelona: Kairós, 1999J; véase A. K. Coomaraswamy, "Some Pali Words", *Harvard Journal of'Asiatic Studíes,* IV (1939), 144 ss.
8. Véase Dasgupta, *Obscure Religious Cults,* pp. 293 y ss.; nuestro *Le Yoga,* pp. 282, 315.
9. Sobre la "inmersión de Teseo", véase H. Jeanmaire, *Couroi et Couretes. Essai sur I' éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dan Tantiquité hellénique* (Lílle, 1939). pp. 330 y ss.
10. *Ibid.,* pp. 323 y ss.. 338 y ss.
11. Véanse comentaristas sobre Platón, *Leyes,* 633 B, citado en Jeanmaire, *Couroi,* p. 552. Sobre el *krypteia* y la licantropía, véase *ibid.*. pp. 540 y ss. Véase también el capítulo V, pp. 121 y ss.
12. Véase J. Harrison, *Themis* (Cambridge. 1912).
13. S. Wikander, *Der arische Münnerbund* (Lund, 1938); G. Dumézil, *Horace et les Cu-riaces* (París, 1942).
14. La bibliografía es inmensa. Las referencias esenciales pueden encontrarse al final de R. Petazzoni, "Les Mystéres Grecs et les religions a mystére de l'antiquité. Re-cherches recentes et problémes nouveaux", *Cahiers d'Histore Mondiales,* II, 2 y 3 (París, 1955), 303-312, 661-667, Bibliografía.
15. Para las fuentes literarias, véase L. R. Farnell. *Cults of the Greek States* (Oxford, 1907), **III,** 29-213. Para la exploración arqueológica, véanse F. Noack, *Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums* (Berlín y Leipzig, 1927); K. Kuro-niotis. "Das elusinische Heiligtum von den Anfángen bis zur vorperikleische Zeit", *Archivfür Religwnswissenschaft,* XXXII (1935), 52-78; G.E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and Her Sanctuary at Eleusis,* Washington University Studies in Languages and Literature, XIII (San Luis, 1942). Véase también M.P. Nilsson, "Die eleusinische Gottheiten", *Archiv für Religionswissenschaft,* XXXII (1935), 79-141; S. Eitrem, "Eleusínia: les mystéres et l'agriculture", *Symbolae Osloenses,* XX (1940), 133-151; W.F. Otto, "Der Sinnder eleusinischen Mysterien", *Eranos-Jahrbuck,* IX (1939), 82-112 (traducido como "The Meaning of the Eleusinian Mysteries", en *The Mysteríes, Papersfrom the Erarios Yearbooks,* II [Nueva York, 1955], 14-31).
16. Véanse, entre otros, K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgesc-hichtlichei; ethnologischer und psychologischer Beleuchtung* (Leiden, 1909), pp. 20 y ss.; A. Kórte, "Zu den eleusinischen Mysterien", *Archivfür Religionswissenschaft,* XVIII (1915), pp. 116-127. Pero véanse los comentarios al respecto de W. F. Otto, dirigidos especialmente en contra de las interpretaciones sexuales de A. Dieterich y A. Kórte, "Meaning ofthe Eleusinian Mysteries", pp. 22 y ss.
17. Stobaeus, *Florilegium,* 120, 28, reproduciendo un fragmento de Temisto o Plutarco.
18. Hipólito, *Philososphoumena,* V, 8; véanse Farnell, *Cults,* III, 177; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie,* 3" ed. (Leipzig, 1922), p. 138.
19. Otto, "Meaning og the Eleusinian Mysteríes", p. 25, desarrolla una conjetura de L. Deubner, *Attische Feste* (Berlín, 1932), p. 86.
20. Véanse R. Pettazzom, / *Misteri* (Bolonia, 1924), pp. 21 y ss.; W. K. C. Guthrie, *Orp-heus and the Greek Religión* (Londres. 1935: *2-* ed., 1952), pp. 121 y ss. [Versión en castellano: *Orfen* y *la religión griega.* Buenos Aires: Eudeba, 1970.1 Sobre la zumbadora en las religiones primitivas, véase más arriba, capítulos I-II, y Pettazzoni, "Les Mystéres dans l'antiquité", pp. 308 y ss.
21 Véase A. E. Jensen, *Die religió'se Weltbild ciner frühen Kultur* (Stuttgart, 1948), pp. 66 y ss.
22. *Metamorphoses,* XI, 21, 24, leyendo, con S. Angus *(The Mystery-Religions and Ch-ristianity* [Londres, 1925], p. 96, nota 4), *sacrum.* Véase también de Jong, *Antike Mysterienwesen,* pp. 207 y ss.
23. H. Hepding. *Attis. seine Mythen und sein Kull* (Giessen, 1903), p. 196; Angus, *Mys-lery-Religions.* p. 97.
24. Firmicus Maternus, *De Errare profanarum religionum,* 18; véase de Jong, *Antike Mvsterienwesen,* pp. 203 y ss.
25. Sallustius, *De Diis et Mundo,* 4. | Versión en castellano: *Sobre los dioses y el mundo.* Madrid: Credos, 1989.]
26. Dieterich, *Mithrasliturgie.* p. 10, fragmento traducido por S. Angus, *Mystery-Reli-gians,* p. 100.
27. Véase R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen,* 2'" ed. (Leipzig, 1920), pp. 29 y ss.; Angus, *Mystery-Religions,* pp. 106 y ss. Hay que señalar que dichos conceptos pertenecen al período helenístico y que difieren radicalmente del horizonte religioso de Hornero y Hesíodo. Para Egipto y el período grecorromano, véase H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt* (Liverpool, 1953), pp. 87 y ss.. 102 y ss.
28. *De República,* VI, 17. | Versión en castellano: *Sobre la república.* Madrid: Gredos, 199I.J
29. Véase Angus, *Mystery-Religions,* p. 110, nota 5.
30. *Protrepticus,* VIH, 4. [Versión en castellano: *Protréplico.* Madrid: Gredos, 1994.]
31. *lnstituliones Divinae,* VI, 21; Angus, *Mxstery-Religions,* p. 106. | Versión en castellano: *Instituciones divinas.* Madrid: Gredos, 1994.J
32. *Hymn to Demeter,* 480-482; Píndaro, *Threnoi,* frag. X [Versión en castellano: *Obras completas.* Madrid: Cátedra. 1988]; Sófocles, frag. 719 (Dindorf), 348 (Didot). [Versión en castellano: *Fragmentos.* Madrid: Gredos, 1983.] Véase Angus, *Mystery-Reli-gions.* pp. 238 y ss. Entre algunos pueblos primitivos (por ejemplo, melanesios y africanos) ya puede hallarse una diferencia entre el destino posmortem de los iniciados en las sociedades secretas y el de los no iniciados.
33. Véase A. D. Nock, *Conversión* (Oxford, 1933), especialmente pp. 138-155 ("The Conversión of Lucius").
34. Pueden hallarse puntos de vista sobre la investigación y bibliografía en K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den*

Raum der altchristlichen Umwelt (Fri-burgo, 1943), pp. 308-356; A.D. Nock, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacra-ments", *Mnemosyne,* serie 4, V (1952), 117-213; H. Rahner, "The Christian Mystery and the Pagan Mysteries", en *The Mysteries, Papéis from the Éranos Yearbooks,* II (Nueva York, 1955), 337-401. Véase también O. Casel, *Das christliche Kultusmyste-rium,* 2"ed. (Regensburg, 1935), y *Das chñstliche Festmysterium* (Paderbora, 1941).
35. Para lo siguiente hemos utilizado las traducciones y comentarios de T.H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sed* (Nueva York, 1956), y especialmente los estudios de Krister Stendhal, Osear Cullman, y Karl Georg Kuhn, en K. Stendhal (comp.), *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York, 1957).
36. Stendhal, *The Scrolls,* p. 10; Kuhn, *ibid.,* p. 78.
37. Nock, "Hellenistic Mysteries", p. 199.
38. *lbid.,p.* 100.
39. Rahner, "The Christian Mystery". p. 362.
40. Véanse las referencias a textos patrísticos en nuestro *Images et symboles* (París, 1952), pp. 213 y ss. [Versión en castellano: *Imágenes y símbolos.* Madrid: Taurus, 1955J; y Rahner, "The Christian Mystery". pp. 380 y ss.
41. Véanse las referencias en Rahner, "The Christian Mystery", p. 392, nota 20.
42. James of Sarug, *Consecration of the Baptismal Water,* citado *ibid.,* p. 395.
43. *Protrepticus,* XII, 119, 3; 120, 1 (trad. de Butterworth), citado *ibid.,* p. 369.
44. *Ibid..* p. 365, citando a G. Anrieh. *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum* (Munster, 1932), pp. 157, 158; y *Ecclesiastica hierarchia.* I, 1 (J.-P. Migne, *Pairólo-giae Cursas Completas: Series Graeca* [París, 1857-18861, III, 372 A).
45. El material documental podrá hallarse en O. Hófler. *Kultische Geheirnbünde der Germanen* (Franefurl, 1934). 1; R. Wolfram, *Schwerttanz und Mannerbund* (Kassel. 1935); H. Métraux, *Schweizer Jugendleben in fiinf Jahrhunderten. Geschichte und Eigenart der Jugend und ihre Blinde im Gebiet der protestantischen deutschen Sch-weiz* (Aarau, 1942); U. Helfenstein, *Beitráge zur Problematik der Lebensalter in der mittleren Geschichte* (Zurich, 1952).
46. Véase nuestro *Comentara la legenda Mesterului Manóle* (Bucarest, 1943) y *Farge-rons et alchimistes* (París, 1956). IVersión en castellano: *Herreros* v *alquimistas.* Madrid: Alianza. 1974.)
47. Texto editado y traducido por M. Bertholet, *Collection des anciens alchimistes grecs* (París, 1887), pp. 107-112, 115-118; véase también la nueva traducción inglesa en F. S. Taylor. *Ambix,* I (1937), pp. 88-92. Véase C. G. Jung, "Die Visionen des Zosimus", en *Von der Wurzeln des Bewusstseins* (Zurich, 1954), pp. 153 y ss. [Versión en castellano: *Arquetipos e inconsciente colectivo.* Barcelona: Paidós, 1984.]; nuestro *Forge-rons et alchimistes,* p. 153.
48. J. G. Gichtel, *Theosophia Practica,* III, 13, 5. citado en nuestro *Forgerons et alchimistes,* p. 164. [Versión en castellano: *Teosophia práctica.* Barcelona: Siete y Media, 1980.J
49. De entre la gran cantidad de literatura dedicada a este tema, quisiera mencionar especialmente G. L. Kittredge. *A Study of'Sir Gawain and the Creen Knight* (Cambridge, Mass., 1916); A. Brown, *The Origin of the Grail Legend* (Cambridge, Mass.. 1943); y R. S. Loomis, *Celtic Myth and Arthurian Legend* (Nueva York, 1927).
50. Véase el análisis de J. Marx, *La légende arthurienne et le Graal* (París. 1952), pp. 281 y ss.
51. Véase A. Fierz-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzasis-chen Romans im 12 .lahrhundert,* Studiorum Romanorum, V (Berna, 1951).
52. P. Saintyves. *Les Contes de Perrault et les récits paralléles* (París, 1923); J. de Vries, *Betrachtungen zum Marchen, besonders in seine Verhaltnis zu Heldensage und Mxt-hos.* FF Communications, n." 150 (Helsinki. 1954). Véase también H. von Beit, *Sxm-bolikdes Márchens, Versuch einer Deutung* (Berna, 1952), I, para una interpretación de temas iniciáticos en términos de la psicología de C. G. Jung.
53. Véanse L. Valli. *// linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amare* (Roma, 1928); R. Ricolfi, *Studi sui "Fedeli d'Amare",* (Milán, 1933), I.
54. "D'amur ne doivent reveler
Les consiaus, mastrés bien eeler.. ."
C'esl des fiez d'amours, 11: 499-500. citado por Ricolfi. *Studi,* pp. 68-69.
55. *"A* significa 'sin' y *mor* significa 'muerte'; las juntamos y tenemos 'sin muerte'." Original citado *ibid.,* p. 63.
56. Ver nuestro artículo. "Les Mythes du monde modeme". *La Nouvelle NRF* (septiembre. 1953).
57. Desde un cierto punto de vista, el psicoanálisis puede considerarse como una forma secularizada de iniciación, es decir, una iniciación accesible para un mundo desacra-lizado. Pero la pauta sigue siendo reconocible: el descenso a las profundidades de la psique, poblada de monstruos, equivale a un descenso al inframundo: el peligro real que implica un descenso así puede relacionarse, por ejemplo, con las ordalías típicas de las sociedades tradicionales. El resultado de un análisis acertado es la integración de la personalidad, un proceso psíquico que se parece a la transformación espiritual conseguida mediante las iniciaciones genuinas.
58. Véase H. Webster, *Primitive Secret Societies: A Study in Earlx Politicis and Religión* (Nueva York, 1908), pp. 191 y ss.

SUMARIO